Irénikon

TOME XXII

3e Trimestre. 1949

PRIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE, BELGIQUE

IRÉNIKON
REVUE TRIMESTRIELLE

Rédaction et Administration : IRÉNIKON, Prieuré, CHEVETOGNE (Belgique).

Conditions d'abonnement :

Belgique : 160 frs., le numéro : 45 frs. C. C. P. Brux. 1612.09.

Étranger : 170 frs. belges ; £ 1 ; $ 4 ; rédiger les chèques de préférence en francs belges.

France : 675 frs. français ; le numéro : 175 frs.

Correspondant particulier :

DOM MERCIER, 6*bis*, rue H. Cloppet, Le Vésinet (S. et O.) C/p. 5158-37.

Dépositaire :

OFFICE GÉNÉRAL DU LIVRE, 14*bis*, rue Jean Ferrandi. Paris 6e. C/p. 195-93.

Grande-Bretagne : £ 1.

DUCKETT, 140, Strand, London, W. C. 2.

Pays-Bas : florins 13,60.

UITGEVERIJ HET SPECTRUM, Maliebaan 10 A, Utrecht, Postbus 2073. Giro, 2762.72.

Proche-Orient (*Syrie, Liban, Palestine, Égypte*) :

Librairie SAINT-PAUL, Harissa (Liban).

SOMMAIRE

(Suite p. 3 couverture).

IRÉNIKON

Tome XXII. 3me trimestre 1949.

La question des rites entre Grecs et Latins

des premiers siècles au concile de Florence.

Quoique la diversité des rites ne soit point le plus important problème dans la question de l'Unité chrétienne, on ne peut nier cependant qu'elle ait été le motif de bien des frottements. Elle servit en tous cas à renforcer la séparation, celle-ci une fois consommée, et elle est aujourd'hui une préoccupation pour les unionistes. Ces rites, actuellement figés et imperméables, sont une barrière qui s'oppose à bien des compénétrations, barrière que sont venues renforcer encore les législations canoniques issues du schisme, interdisant toute possibilité d'échange. Dans les premiers siècles de l'Église il n'en était pas ainsi. On en verra quelques exemples ci-après. Ce n'est que sous la pression de la politique que les inégalités et les oppositions se firent jour.

Notons dès le début de cet article que l'histoire d'une question aussi complexe demanderait un ouvrage entier. Les pages qui suivent n'ont, par conséquent, d'autre but que de donner un aperçu très général de la question, d'amorcer le problème, d'ouvrir la voie.

I

Dès que la langue latine eut acquis droit de cité comme langue liturgique, c'est-à-dire à partir de la fin du IIIe siècle, elle se trouva en voisinage constant avec le grec. Malléable et souple, comme elle l'était alors, la liturgie ne tarda pas, grâce en grande partie aux génies représentés par les langues, véhicules principaux des civilisations et des cultures, à se diversifier dans son fonds en variations de plus en plus fermes. Mais la fusion était telle à l'intérieur de la chrétienté que le latin et le grec pouvaient continuer à vivre et à se côtoyer sans trouble ni conflit.

C'est dans l'Italie méridionale, nous le verrons, à la faveur des invasions et des reconquêtes, que, peu après l'arrivée des Lombards, les rites commenceraient à s'opposer. La péninsule, malgré l'unification romaine qui y durait depuis bien longtemps, présentait encore alors au point de vue ethnique et surtout linguistique, un caractère de dualité, dû à la permanence de l'élément grec dans le Sud, dans l'ancienne « grande Grèce » des siècles antérieurs, tout comme du reste en Sicile (1). L'empereur Auguste, il est vrai, avait envoyé dans cette dernière province des colonies romaines qui y avaient transporté l'usage du latin, et donné naissance à quelques œuvres littéraires en cette langue. Mais les arguments ne manquent guère pour établir que le latin n'y fut pas, avant le moyen âge, la langue du pays, et que le grec conserva jusqu'alors son ancienne vitalité. Tous appartenaient cependant avec la même fierté au grand empire romain, dont la prudence, tant vantée par l'antiquité, avait si bien respecté les institutions des pays conquis.

(1) Cfr. sur toute cette question. RODOTÀ, *Del rito Greco in Italia*. Rome, 1758 ; t. I, p. 66 et suivantes ; et AMATI-NALLINO, *Storia dei Musulmani di Sicilia*, Catane, 1933 ;, t. I, p. 322 sq.

L'empereur Justinien avait dû affirmer la puissance byzantine en face des Goths envahisseurs de la péninsule. Mais ceux-ci étaient ariens et le monde romain leur était resté somme toute imperméable. Les efforts de l'empereur n'avaient été interprétés que comme une libération, nullement comme une emprise de la culture byzantine en Italie ; le latin et le grec pouvaient continuer à vivre côte à côte.

On sait du reste que la dualité de langue ne jouait alors aucun rôle dans les circonscriptions ecclésiastiques (1). Si elle favorisait la diversité des rites, à un certain point de vue ce n'était que tant mieux, car cette diversité, au dire des historiens, était considérée en ce temps-là comme un élément très important de manifestation de l'Unité et de communion entre les Églises. En effet, les nombreuses participations de prélats appartenant à des rites différents dont on a conservé le souvenir sont toujours signalées comme des témoignages solennels de communion ecclésiastique, auxquels le peuple, d'ailleurs, applaudissait. L'« interritualisme », durant ces siècles, était chose courante. Des Grecs concélébraient avec des Latins et des Latins prenaient part à des cérémonies grecques dans lesquelles les deux langues intervenaient, sans qu'aucun problème ne fût soulevé. Bien au contraire, loin de produire des heurts, ces manifestations témoignaient de façon grandiose de la catholicité et de l'œcuménicité de l'Église.

* * *

Le monde chrétien était en ces siècles peu marqué d'unité

(1) L'extension du patriarcat de Rome dans l'Illyricum oriental en est une preuve des plus manifestes, car les fidèles de l'Église de Thessalonique ou d'Athènes n'ont évidemment jamais pratiqué la liturgie latine. Dans ces régions, le métropolitain de Thessalonique était le représentant de l'autorité pontificale dont il portait le titre de vicaire. Cfr. R. JANIN, art. *Athènes*, in DHE, IV, 19, et S. VAILHÉ, art. *Constantinople*, DTC, III, 1358.

centralisatrice, mais il manifestait par contre, malgré les hérésies du temps, une étonnante unité de vie et une harmonieuse complexité. Une circulation des personnes et des choses s'était établie d'un bout à l'autre de la chrétienté. Près de vingt papes, par exemple, furent des orientaux. La chose pouvait n'avoir rien que de naturel tant que l'Église romaine parlait le grec, c'est-à-dire jusque vers l'époque du pape saint Victor († 203) (1) : Évariste († 121) était de Bethléem ; Télesphore († 154) de la grande Grèce ; Hygin († 158) et Anicet († 175) furent athéniens, Éleuthère († 193) de Nicopolis. Mais le même fait se reproduisit aux siècles suivants, à l'époque où l'Église romaine était définitivement latinisée : Sixte II († 261) était d'Athènes, Denys (†272) de la grande Grèce, ainsi que plus tard Zosime († 418). Aux VIIe et VIIIe siècles, peut-être sous la pression des Empereurs, le même phénomène se retrouve encore dans les listes des évêques de Rome : Théodore I († 649) était de Jérusalem, Agathon († 682) de la grande Grèce, Jean V († 686) de Syrie. A partir de ce pontife, sept papes orientaux se succèdent sur le siège de Pierre : Jean V lui-même, Conon († 687) qui était de la Thrace, Sergius († 701), syrien (2), Jean VI († 705), grec, Jean VII († 707), de la grande Grèce, Sisinius († 708) et Constantin († 715), syriens. Après eux, on rencontrera encore au même siècle un pape syrien, Grégoire III († 741) et enfin, le dernier de la série, le pape Zacharie, grec († 752).

(1) Cfr. G. BARDY, *La question des langues dans l'Église ancienne*, Paris, 1948, p. 157 et passim.

(2) L'influence liturgique de ce pape, qui avait été un des plus habiles chanteurs de la *schola cantorum* romaine, fut assez considérable ; plusieurs fêtes, introduites ou embellies par lui, comme l'Hypapantè ou Purification, l'Exaltation de la Croix, la Nativité de la Vierge, se singularisent par des souvenirs précis de textes et de mélodies grecques dans le chant de certaines antiennes, comme nous le voyons également dans la série : *O admirabile Commercium*. Cfr. FLICHE et MARTIN, *Histoire de l'Église*, V : (R. AIGRAIN, *Les Papes et l'Italie*) p. 407-409.

Quoique ces papes aient dû forcément s'adapter de quelque manière aux rites et aux usages de la ville de Rome, dans leurs voyages et dans bien d'autres circonstances il leur était loisible de prendre part de façon effective à des fonctions liturgiques dans le rite d'autres Églises (1). Il faut en dire autant de plusieurs papes et prélats latins (2). Notons du reste qu'en la période qui va jusqu'à Charlemagne, la pluralité des rites ne se bornait nullement, même en Occident, au latin et au grec. La liturgie milanaise et la liturgie gallicane étaient en usage en plusieurs contrées ecclésiastiques importantes d'Italie et des régions proches, et la psychologie des Églises admettait toutes ces variétés comme la chose la plus naturelle. Dans l'empire, en Orient, la liturgie syrienne voisinait avec la liturgie grecque.

Tant qu'il ne s'agissait pas de divergences de foi, l'intercommunion s'établissait aisément entre des évêques de langues et de liturgies diverses. De même que le pape Anicet n'avait pas craint de concélébrer avec saint Polycarpe, malgré les opinions de celui-ci sur la date de la Pâque,

(1) Ce fut notamment le cas du pape Constantin qui, invité par Justinien II à Constantinople, fut reçu dans la capitale et à Nicomédie, où il célébra la messe devant l'empereur. Cfr. *Id.* (É. Bréhier, *Les derniers Héraclides*) p. 199-200.

(2) Parmi les cinq papes qui firent le voyage de Constantinople, Constantin, dont nous venons de parler, fut le seul qui y vint vraiment d'une manière pacifique et fastueuse. Tous les autres étaient romains ou italiens : En 525, Jean Ier s'y rend à la demande de Théodoric ; la solennelle réception que lui firent les byzantins, et les messes latines à Sainte-Sophie, à Noël et à Pâques sont restées célèbres. En 536, Agapet est envoyé par Théodat et fait déposer le patriarche Anthime à l'occasion de son voyage ; en 545, Justinien force Vigile à venir à Constantinople et il y est molesté par lui ; en 645, Martin fut amené pour y subir des accusations graves relativement à sa résistance au *Typos* de Constant. Deux autres formèrent le projet d'y venir, et c'eût été dans de plus heureuses circonstances, mais ils ne vinrent pas. (Cfr. sur ces voyages, la petite étude d'É. Bréhier dans la *Document. cath.*, 1938 (1) t. XIX, p. 392).

question alors purement disciplinaire (1), ainsi les pontifes et les évêques de ces époques admettaient à la communion et à la concélébration leurs frères appartenant à toutes les disciplines ecclésiastiques, pourvu que l'identité de foi fût sauve.

Au temps des grandes persécutions ariennes, nombre d'évêques orientaux, fidèles à la foi orthodoxe, trouvèrent asile en l'Église romaine. En 341, le pape Jules Ier reçut ainsi saint Athanase auprès de lui, et ce grand docteur nous a laissé comme souvenir de son séjour dans la ville éternelle, son assiduité à la célébration des offices de l'Église romaine (2). D'autres évêques et prêtres vinrent également à Rome en ce temps-là et pour le même motif : de Thrace, vinrent Paul de Constantinople, Lucius d'Andrinople, Olympe d'Énos, Théodule de Trajanopolis ; de Galatie, le métropolite Marcel d'Ancyre ; de Syrie, Cimasius de Paltos, Cimacius d'Arados, Euphrase de Palanéa ; de Palestine, Asclépias de Gaza ; de Phénicie, Hellénique de Tripoli. Il y a tout lieu de croire que beaucoup de ces évêques participèrent aussi, comme saint Athanase, aux cérémonies de l'Église romaine (3).

* * *

Si des papes nous en venons à l'épiscopat, nous verrons que le même fait de titulaires orientaux en Occident s'est reproduit bien des fois. En 355, Auxence de Cappadoce fut élevé sur le siège de Milan, quoiqu'il ne connût pas un mot de latin. Arien, il fut attaqué violemment par les évêques orthodoxes, mais grâce à son habileté, il réussit à se maintenir sur son siège (4).

(1) *'Εν τῇ ἐκκλησίᾳ παρεχώρησεν ὁ 'Ανίκητος τὴν Εὐχαριστίαν τῷ Πολυκάρπῳ κατ' ἐντροπὴν δηλονότι.* IRENAEUS, ap. EUSEB., *Hist. Eccl.*, V, 24. PG, 20, 507.

(2) *'Εσχολάζον ταῖς συνάξεσιν. Apol. ad Constantinum*, PG, 25, 600.

(3) Sur ces personnages, cfr. TILLEMONT, *Mémoires*, T. VI, art. 29.

(4) ZEILLER, art. *Auxence*, in DHE, IV, 935.

Un fait semblable se produisit en Afrique, où l'évêque Valère d'Hippone († 388), grec d'origine, savait à peine la langue latine (1). En Afrique, où le grec était relativement peu connu et pratiqué, cela ne devait pourtant pas aller sans inconvénient : saint Augustin dut à cette circonstance d'être élevé au sacerdoce, puis à l'épiscopat.

Parmi les Latins authentiques promus aux ordres par des évêques orientaux, les cas de saint Jérôme et de son plus jeune frère, Paulinien, sont classiques. Jérôme avait reçu le baptême à Rome. Dans ses nombreux voyages et séjours en Orient, il avait dû se conformer aux usages locaux. Ce fut par l'évêque d'Antioche, Lucien, qu'il fut ordonné prêtre dans le rite de cette Église. Dans son second voyage, il concélébra avec le grec saint Épiphane, évêque de Salamine. On peut se demander quel fut le rite de ses monastères à Bethléem. Ceux-ci se composaient de romains et de grecs : ses homélies en font foi (2) ; quant à la liturgie qu'on y pratiquait, certains usages romains, comme la célébration de la Noël au 25 décembre, coutume alors inconnue en Orient, y étaient nettement adoptés (3). Cependant, si la liturgie romaine a été pratiquée en langue latine dans le monastère de saint Jérôme, elle était certainement partagée avec la liturgie grecque pour les membres de la communauté. Nous voyons, en effet, d'après la correspondance du saint docteur, que tant le monastère d'hommes que le monastère de femmes avait son oratoire particulier,

(1) Homo natura graecus, minusque latina lingua et litteris instructus. Possidius, *Vita Augustini,* V, PL, 32, 37.

(2) Cfr. D. G. Morin, *Les monuments de la prédication de saint Jérôme,* in *Études, Textes, Découvertes,* Maredsous, 1913, p. 238 et 248. — S. Vailhé, *Répertoire alphabétique des monastères de Palestine,* in *Revue de l'Orient chrétien,* IV (1899), p. 512 : « Des fondations comme celles de sainte Mélanie, de sainte Paule, de saint Jérôme, etc., grecques par la majorité de leur personnel, ou qui le devinrent vite après la mort des fondateurs... » Leclercq, art. *Cénobitisme* in DAL, II, 2, Cfr. 3165).

(3) *Morin, l. c.,* p. 239.

mais que, « le dimanche, tous se rendaient pour assister à la célébration des offices à l'église de la Nativité en même temps que le peuple. Comme Jérôme n'exerçait pas son sacerdoce, c'était le clergé local qui accomplissait les fonctions liturgiques. Parfois, l'évêque de Jérusalem et ses clercs venaient à Bethléem célébrer une fête et rehausser les cérémonies » (1).

Quant à son frère Paulinien, il fut ordonné diacre puis prêtre par Épiphane pour les moines et les pèlerins de Bethléem (2).

* * *

L'histoire de sainte Mélanie-la-Jeune viendra encore nous donner de nombreux détails. La vie de cette sainte a été étudiée et écrite plusieurs fois depuis cinquante ans, et elle a connu du succès dans tous les milieux : auprès des érudits, en raison des découvertes récentes la concernant et des nombreux renseignements historiques, liturgiques et archéologiques qu'on en a tirés ; auprès du grand public, à cause de l'existence vraiment curieuse de cette patricienne archimillionnaire, entraînant avec elle son docile mari au renoncement le plus absolu et aux prouesses ascétiques. Après de nombreux voyages et plus de dix ans de réclusion, Mélanie fonda à Jérusalem vers 431 un monastère auquel son mari servit de recruteur ; il lui amena quatre-vingt-dix moniales. Les biographes modernes de la sainte nous ont expliqué que dans le monastère de Mélanie, contrairement à tous les autres monastères de Jérusalem en ce temps-là, se pratiquait la liturgie romaine (3). Et les détails qu'ils

(1) Ep. 108, PL, 22, 896. — Cfr. H. Leclercq, art. *Jérôme*, in DAL, VII, 2261.

(2) Cfr. la lettre de saint Épiphane à Jean de Jérusalem, conservée dans une traduction de saint Jérôme, (PL, 22, 517), où il est question de ce fait.

(3) Notamment Card. Rampolla, *Santa Melania Giuniore, senatrice*

donnent, recueillis dans les anciens récits consacrés à la sainte, nous montrent en effet que celle-ci avait introduit beaucoup d'usages empruntés à la liturgie de Rome, et même d'Afrique, où, avec son époux, elle avait séjourné durant les invasions. Personne ne s'étonnera de ce que Mélanie-la-Jeune, douée d'une personnalité extrêmement originale, ait composé pour son monastère un régime comprenant les observances qui lui plaisaient le plus, et qui lui semblaient les plus aptes à réaliser autour d'elle son idéal ascétique. Jérôme semble avoir agi de la même manière, et c'était du reste, nous le verrons, bien conforme à l'esprit du temps. Mais il faut remarquer que, ici comme dans le monastère de saint Jérôme, l'emploi exclusif de la langue et du rite latins n'eût guère été possible, et que le grec y avait un rôle sans doute prédominant. Mélanie connaissait à tel point les deux langues, note son plus ancien biographe, que « lorsqu'elle faisait la lecture en grec, elle semblait ignorer le latin, et lorsqu'elle lisait en latin, on aurait dit qu'elle ne savait pas le grec » (1). Il n'est guère probable que ses filles spirituelles, recrutées généralement sur place, aient connu le latin, que les populations de ces régions ignoraient d'ordinaire. Pour elles, l'emploi du grec était une nécessité. Du reste, les textes nous laissent entendre que, dans le monastère de Mélanie, outre la célébration des offices et des messes publiques à l'usage de la communauté, la sainte se faisait dire la messe pour son usage privé et sa dévotion personnelle, dans le rite de Rome. En effet, du prêtre Gérontius, son biographe présumé, qu'elle s'était attaché comme chapelain, en même temps

romana. Rome, 1905 (surtout la note 42, pp. 260-266 : *Sulle osservanze liturgiche nei monasteri di S. Melania*). Cfr. aussi, H. LECLERCQ, *Mélanie-la-Jeune*, in DAL, XI, 226.

(1) « ...*ἀναγινώσκουσα ῥωμαϊστὶ ἐδόκει πᾶσιν μὴ εἶδεναι ἑλληνιστί. καὶ πάλιν ἀναγινώσκουσα ἑλληνιστὶ ἐνομίζετο ῥωμαϊστὶ μὴ ἐπίστασαι* ». (*Vita*, cap. 26). RAMPOLLA, *l. c.*, p. 260.

qu'elle l'avait fait supérieur du monastère du Mont des Oliviers, les historiens nous rapportent « qu'il célébrait souvent trois messes le même jour ; spécialement le dimanche : une sur la sainte montagne, la seconde dans son monastère, et la troisième dans le monastère des femmes » qui était celui de Mélanie-la-Jeune, et il ajoute : « Le reste du temps, il célébrait en particulier pour sainte Mélanie, suivant les coutumes de l'Église romaine » (1). Quoique originaire de Jérusalem, Gérontius avait été saintement élevé « de façon à ce qu'il plaise à Dieu » par les soins de Mélanie et de son époux (2). Cette circonstance lui avait valu d'avoir appris la langue latine. Mais il n'est pas douteux que son ordination l'avait rendu apte à célébrer suivant les usages du pays, quitte à se prêter, au besoin, pour le goût de Mélanie, à dire la messe en latin. Tous ces renseignements et les déductions qu'on peut en tirer nous manifestent, on le voit aisément, une très grande liberté en ces matières, et toutes possibilités d'adaptation. Gérontius célébrant en langue latine chez Mélanie, après l'avoir peut-être fait le même jour en grec dans un autre milieu, voilà bien un record.

* * *

Un autre Gérontius, diacre de saint Ambroise à Milan, devint évêque de Nicomédie vers 390. Les protestations de saint Ambroise contre son indignité à l'élévation à l'épiscopat ne font nulle mention de son origine occidentale, et n'en tirent nul argument (3). Un siècle et demi plus tard,

(1) Dans la biographie de Pierre l'Ibère. Cfr. LECLERCQ, *l. c.*, col. 210-211. — Voir aussi G. GOYAU, *Sainte Mélanie*, Paris 1912, p. VII.

(2) LECLERCQ, *Ibid.*, p. 210. — Nous savons que Gérontius « tenait par toutes sortes d'attaches à l'Église de Jérusalem ». A. D'ALÈS, *Les deux vies de Mélanie-la-Jeune*, in *Analecta bollandiana*, 25 (196), p. 430.

(3) SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, 8, 6 ; PG, 67, 1529-31.

vers 530, Samson, diacre de l'Église romaine devint prêtre dans l'Église de Constantinople (1). Jamais on n'entend parler dans tous ces échanges, de difficultés survenues au sujet des rites. Notons aussi que le pape Pélage II († 598) pour manifester son mécontentement contre le patriarche Jean de Constantinople qui s'était octroyé le titre d'œcuménique, enjoint à son légat de cesser toute concélébration avec lui (2). Un peu après, saint Grégoire-le-Grand impose la même restriction à son apocrisiaire (3).

Le cas de saint Grégoire-le-Grand mérite de nous retenir un instant. On lui avait reproché de vouloir imiter par trop les coutumes des Grecs — preuve qu'en son époque les conceptions libérales en matière de rites tendaient déjà légèrement à s'altérer. Il consacre une lettre entière, adressé à l'évêque Jean de Syracuse, à réfuter ces accusations, et il conclut en se déclarant prêt, lui qui interdit à tous ce qui est illicite, à imiter tous les bons usages qu'il rencontrera dans n'importe quelle Église, soit à Constantinople, soit ailleurs (4). Interrogé de même par saint Augustin de Cantorbéry sur les coutumes à suivre en Angleterre, il répond sur le même ton : « J'aime que tu choisisses soigneusement tout ce que tu pourras trouver d'agréable au Dieu tout-puissant, à Rome, dans les Gaules ou dans n'importe quelle Église, et que tu introduises dans l'Église d'Angleterre, neuve encore dans sa foi, les choses principales que tu auras pu recueillir de part et d'autre » (5).

(1) *Vita*, ap. METAPHRAST,. PG, 115, 280.

(2) Pelagius « diaconum qui juxta morem pro responsis Ecclesiae faciendis, piissimorum dominorum vestigiis adhaerebat, cum-praefato consacerdote nostro missarum solemnia celebrare prohibuit». GREGOR MAGN., *Ep.* V, 43, PL, 77, 771.

(3) *Ibid.*, ep. 18 ; PL, 77, 738.

(4) « Si quid boni, vel ipsa (Constantinopolitana) vel altera ecclesia habet, ego et minores meos, quos ab illicitis prohibeo, in bono imitari paratus sum ». *Ibid.*, L. IX, ep. 12 ; PL, 77, 955-958.

(5) « Mihi placet ut sive in Romana, sive in Galliarum, sive in qualibet

Au VII[e] siècle, un moine grec de Cilicie, Théodore, devient évêque de Cantorbéry. Les mesures de prudence envers des altérations possibles deviennent déjà plus apparentes ; on fera surveiller Théodore pour qu'il ne grécise pas son Église (1).

Anticipons un peu pour terminer cette liste de personnages et nous verrons que les légats romains Rodoald et Zacharie, tous deux de rite latin, qui se rendirent à Constantinople à l'époque de Photius, concélébrèrent encore avec le Patriarche (2). A la même époque, nous voyons également le Pape Nicolas I[er] recevoir à la concélébration deux évêques grecs de Sicile, Zacharie Cofo et Théophane de Taormina (3).

Tous ces faits, dont on pourrait encore allonger la liste, sont une preuve évidente que dans les premiers siècles nulle barrière n'existait entre les rites dans l'Église : échanges et permutations s'y faisaient avec la plus grande aisance, sans aucune intervention de l'autorité ecclésiastique.

II

A partir de la seconde moitié du VI[e] siècle, les invasions des Lombards tout d'abord, puis, cent ans plus tard, celles des Sarrasins, vinrent rompre en Occident l'unité byzantine à peine réalisée par Justinien. Elles ne laissèrent en Italie, sous la domination de Byzance, outre Ravenne qui ne capi-

Ecclesia, aliquid invenisti quod plus omnipotenti Deo possit placere, sollicite eligas, et in Anglorum Ecclesia quae adhuc fide nova est institutione, praecipua quae de multis Ecclesiis colligere potuisti, infundas ». *Ib.*, L. XI, ep. 12 ; PL, 77, 1187.

(1) « Ne quid ille contrarium veritati fidei, Graecorum more, in Ecclesia cui praeesset introduceret ». Beda, *Chron.* 4, 1 ; PL. 95, 172.

(2) Cfr. la condamnation du pape Nicolas I[er] : « Cum Photio adultero, ac ecclesiae invasore atque neophyto... in sacrosancta mysteria communicaverunt ». *Epist. I ad universos catholicos*, Mansi, ACC, 15, 161.

(3) Rodotà, *l. c.*, I, p. 111.

tula définitivement qu'en 751, que quelques fragments épars : des enclaves telles que Naples, Rome même durant un certain temps, la Calabre, l'Apulie, la Terre d'Otrante et la Sicile où le voisinage avec des endroits passés aux Lombards et tombés sous l'influence latine, ne manqua pas de provoquer des frottements. Autant sous la campagne contre les Goths menée par Justinien la population s'était tenue distante des envahisseurs hérétiques et avait fait cause commune avec les intérêts de l'Empire, autant, sous la période lombarde, le rapprochement tenta de s'opérer entre les nouveaux arrivés et le peuple. Les causes de ce revirement furent d'une part l'impossibilité matérielle où se trouvait alors l'Empire affaibli d'opposer une résistance sérieuse — maint pape n'avait-il pas dû s'improviser chef de peuple durant les invasions ? — d'autre part, le zèle que mit saint Grégoire-le-Grand à convertir les Lombards ariens au catholicisme, et partant à les fusionner avec les Italiens, enfin les difficultés qui survinrent entre Rome et Byzance à propos du monothélisme. Les Lombards ayant finalement réussi à s'imposer et à trouver place, une paix forcée intervient en 680 entre eux et l'Empereur, sur la base du *statu quo* territorial. Ils firent désormais corps avec l'Italie dont ils ne se détachèrent plus, et l'Empire vit son influence diminuer d'autant.

Au début du VIIIe siècle, les premières incursions sarrasines aux alentours de la Sicile constituèrent un nouveau danger pour l'Empire. Elles obligèrent à ce moment-là les Byzantins à de fréquents déploiements militaires dans l'Italie méridionale. Ceux-ci prirent vite forme de reconquêtes sur les positions lombardes, et, la rivalité s'ensuivant, l'influence grecque comme telle, à la différence de ce qui s'était passé sous Justinien, devint alors une question.

Or c'est précisément à cette époque que les rites furent l'objet des premières difficultés. L'influence byzantine dans

l'Italie d'alors, influence dont la marque est restée si visible dans les monuments (1) n'a pas laissé de traces aussi précises sur des institutions mobiles comme les rites ; et l'histoire ne nous à presque rien conservé.

Quelques indices cependant : Dans la seconde moitié du VIIIe siècle, par exemple, une lutte avait mis Naples dans une alternative pratique d'option entre Rome et Byzance au point de vue des traditions religieuses, et les efforts du duc Étienne, devenu évêque, en vue de se rattacher directement au saint Siège l'entraînèrent à développer dans son diocèse, byzantinisé depuis Justinien, un mouvement en faveur de la langue et de la culture latines. La langue grecque cesse, sous son épiscopat, d'être la langue d'Église dans le duché de Naples, et cette mesure eut évidemment sa répercussion sur la liturgie (2).

* * *

Vers la même époque, un mouvement inverse se produisit en Sicile et en Calabre, amoindrissant l'influence romaine qui tentait de s'y répandre à nouveau, et y renforçant singulièrement l'élément grec. Des colonies entières de moines grecs, fuyant la persécution iconoclaste, étaient venues chercher abri dans ces régions facilement accessibles. « Cet événement, dit un historien orthodoxe, fut d'une importance pour les destinées de l'Italie du Sud médiévale, car elle y maintint la prédominance de la nationalité grecque et de l'Église orthodoxe » (3). Lorsque, un siècle plus tard, l'empereur Basile Ier affirmera la position de l'Empire par ses victoires sur les Lombards et les Sarrasins, l'hostilité

(1) Cfr. H. Leclercq, art. *Italie*, in DAL, VII, 1793, sq.

(2) J. Gay, *L'Italie méridionale et l'Empire byzantin*, Paris, 1904, p. 17.

(3) Vasiliev, *Histoire de l'Empire byzantin*, Paris, 1932, t. 1, p. 348. D'après certains historiens, le nombre des moines qui émigrèrent alors vers l'Italie méridionale aurait atteint le chiffre de 50.000. *(Ibid)*.

soulevée par la question des rites dans ces régions peuplées de moines grecs avait déjà commencé.

Elle était étayée par un conflit plus étendu, car l'hérésie iconoclaste, qui fut une des plus fortes occasions de tension entre le Pape et le Basileus, n'avait pas été loin d'amener une rupture. Si celle-ci ne s'était pas produite, c'est que le prestige impérial, alors encore dans tout son éclat, avait obligé le Pape Grégoire II à chercher des voies plus discrètes (1).

Au reste, les difficultés ressortissant à cette querelle, venant après d'autres, comme nous l'avons vu, avaient laissé à Rome d'amers souvenirs. Elles ne furent certainement pas sans influer sur les encouragements prodigués dès lors par les papes à la dynastie carolingienne : un empereur d'Occident, consacré par le Pontife romain, serait sans doute un compagnon plus docile sinon un protecteur efficace dans le gouvernement de l'Église ; du moins pouvait-on le penser à Rome. Cette attitude de la papauté ne vint que renforcer comme on sait l'animosité du monde grec contre les Latins.

Tous ces faits avaient nécessairement eu leur écho sur les relations entre les deux populations de l'Italie du Sud, et dès lors, la question des rites n'est plus qu'un élément entre beaucoup d'autres, dans les amorces d'un conflit. On conserve un fragment de lettre du Pape Étienne V (816-817), qui nous informe qu'à Tarente, le patrice byzantin avait voulu empêcher l'évêque d'aller à Rome pour se faire consacrer par le Pape ; il prétendait mettre à sa place un prêtre grec dépendant du patriarcat de Constantinople. Il résulte de cette lettre que la lutte avait pu être assez vive entre le clergé local et le représentant du Basileus. Et vraisemblablement ce n'était point là un cas isolé (2).

(1) H. PIRENNE, *Histoire de l'Europe*, p. 34.
(2) GAY, *l. c.*, p. 187.

Vers la fin du IXe siècle, à l'occasion de leur lutte contre les Lombards, les Grecs se livrèrent à des abus criants contre les populations, abus qui font penser à ceux qu'ils subirent eux-mêmes plus tard durant les croisades. Les vieilles chroniques lombardes sont remplies de plaintes amères contre les traitements ignobles dont les villes et les villages furent l'objet, et qui dénotent de la part des Byzantins une malveillance calculée et le plus bas mépris à l'égard des populations (1).

* * *

L'affaire photienne, qu'il faut au moins rappeler ici, n'avait guère servi, on le comprend, à rapprocher les esprits ni à calmer les animosités suscitées par les rivalités territoriales des Italo-Grecs, où l'inégalité des cultures et la diversité des rites prenaient un caractère de plus en plus âpre. Un siècle plus tard, Nicéphore Phocas se servira encore des nombreux monastères byzantins de l'Italie du Sud, pour y renforcer la byzantinisation qui, cette fois, devint agressive. Vers 968, il tentera même de faire cesser la dualité des rites en Apulie, en décrétant que la liturgie grecque serait substituée dans toutes les ville de ces régions à la liturgie latine, et que l'évêque serait partout un Grec. Il semble bien que ce décret, dont la teneur n'est pas parvenue jusqu'à nous, n'ait cependant pas eu beaucoup d'effet. Devant ces mesures vexatoires, le pape Jean XIII (965-972) entreprit à son tour d'organiser mieux les provinces ecclésiastiques latines de ces mêmes régions. Des conflits de juridiction, et par conséquent aussi des conflits de rites s'en suivirent (2). Dès ce moment, la partie est définiti-

(1) *Ibid.* p. 148.
(2) Vailhé, *l. c.*, 1365.

vement engagée, et les partenaires s'échaufferont à mesure qu'ils produiront leurs atouts (1).

* * *

Cette rivalité, à forces à peu près égales, dura, en Italie, jusqu'au moment des invasions normandes. Avec celles-ci commence, pour l'histoire des deux Églises, une période entièrement nouvelle, dont le principal caractère sera la tentative d'écrasement du monde et des choses byzantines par des envahisseurs aux appétits insatiables, qui réussiront même durant un certain temps, grâce à leur habileté, à attirer la papauté dans leurs vues. Atteints du prurit de la conquête, les Normands prétendront à la domination du monde. L'Empire byzantin étendait ses rameaux jusque dans leurs parages. Il donnait déjà une impression d'usure devant ces races neuves, qui n'avaient pas de moindre prétention que de tout renverser sur leur passage. S'identifiant avec le monde latin, les Normands considéreront bientôt leur supériorité comme un fait, et entraîneront peu à peu tout l'Occident dans leur zèle, car leurs succès ne manqueraient pas d'accréditer bientôt cette idée qu'ils devaient devenir les maîtres. De la politique, cette idée devait s'infiltrer peu à peu dans les choses de l'Église.

(1) On sait combien une question rituelle, celle des azymes, traitée dans les premiers siècles avec une indifférence totale, servit d'argument au patriarche Michel Cérulaire (1054) dans ses griefs contre les Latins, et comment la querelle qu'elle déclencha s'envenima jusqu'à créer une situation qui, malgré de constants efforts, est restée depuis irréparable. Les deux parties de la chrétienté étaient alors en voie de rupture. On cherchait de part et d'autre des prétextes pour s'opposer. La diversité des rites, qui avait été jadis un instrument de communion, va devenir dès lors un brandon de discorde. Cérulaire allongera la liste des griefs rituels et la riposte peu courtoise des polémistes latins, bien loin de remonter vers un point de vue supérieur à toute querelle, comme chercheront à le faire plus tard les grands unionistes, favorisa singulièrement la joute. On sera désormais sur le terrain des vexations réciproques, et l'on n'en sortira plus.

Robert Guiscard, tout à la dévotion du Pontife romain, avait promis au Pape Nicolas II (1059-1061) que si l'Italie byzantine était placée sous sa domination, elle serait d'emblée soustraite au pouvoir du basileus, et soumise à l'autorité romaine. Il ne faudrait pas cependant en conclure que les métropoles ecclésiastiques de ces régions soient devenues immédiatement latines après la prise de Bari par les Normands (1071), date de leur conquête définitive en Italie. Non seulement les documents affirment le contraire, et certains de ces sièges figurent encore sur les listes byzantines deux siècles plus tard, mais la vie grecque continua de se développer dans ces régions, spécialement dans les monastères, durant toute la période normande lorsque les envahisseurs se furent assagis (1). Cependant, on pressent que quelques-unes du moins des Églises grecques de l'Italie, sans doute par réaction contre la domination normande, chercheraient à se rattacher à la juridiction de Byzance désormais séparée, ou toujours en mal de séparation.

La présence d'évêques grecs d'Italie au concile de Bari en 1098, près de cinquante ans après l'affaire de Cérulaire, montre nettement qu'à cette époque, la plupart d'entre eux étaient en contact avec Rome ; cependant les discussions théologiques qui y eurent lieu sur la procession du Saint-Esprit prouvent que l'accord dogmatique n'était pas fait. Il semble bien pourtant que ce concile confirma dans l'unité romaine plusieurs diocèses de Calabre (2).

Nul doute que cette union, étant donnée la rupture qui s'accentuait de plus en plus, ne fut désavantageuse au maintien de la vie grecque dans son intégralité, car nous voyons déjà qu'à partir de 1163, les papes sont obligés d'exprimer positivement leur reconnaissance des deux rites dans les Églises soumises désormais à leur juridiction ex-

(1) Vailhé, *l. c.*, 1365-1366.
(2) Héfélé-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. V, p. 459.

clusive : on devine à ces interventions pontificales qu'une absorption voulue de l'élément grec par le latin était dans les idées et les mœurs du temps. Alexandre III, par exemple, permet en 1165 à l'archevêque latin de Reggio, de consacrer les évêques tant grecs que latins (1) et on pourrait citer beaucoup de faits de ce genre. Il faut noter qu'à cette époque on n'aurait pas conçu l'établissement de deux hiérarchies parallèles dans un même pays, et cette idée subsistera encore pendant longtemps (2). En cas de pluralité de rites dans un même lieu, il fallait que l'un soit subordonné à l'autre, c'est-à-dire à celui du siège épiscopal. En l'occurrence, c'était l'évêque latin qui affirmait sa domination.

Nous n'en sommes plus, hélas, à l'interritualisme des premiers siècles, bien oublié assurément ! C'est devant une véritable subordination des Grecs aux Latins que nous nous trouvons ici : tout au plus pourrait-on l'expliquer par la nécessité d'éviter le constant péril du schisme ; mais la plupart du temps, ces mesures furent l'effet de la politique outrancièrement latine des Normands. De plus cette période, qui est aussi celle des Croisades, aura à enregistrer d'interminables séries de faits douloureux, qui intensifieront la haine réciproque entre les fidèles des deux chrétientés.

* * *

On ne saurait assez insister sur les lamentables vexations des croisés dans tout l'Orient, non plus que sur leur morgue conquérante et la brutalité de leurs violences. Le fait le plus grave et le plus significatif de tous ces brigandages,

(1) Vailhé, *l. c.*, 1366.

(2) « Il eût paru anormal de désigner dans un seul diocèse, deux chefs pour des fidèles qui partageaint la même foi, et dont les différences de liturgie ne gênaient nullement l'unité de croyance ». Leib, *Rome, Kiev et Byzance*, p. 125-126.

dont nous n'avons nullement l'intention de faire en raccourci l'histoire, fut la prise de Constantinople en 1203 par les croisés et la création de l'Empire latin. Si celui-ci était contraire à tout le programme avoué de la Croisade, il révélait un rêve orgueilleusement caressé par tous les chefs normands depuis Robert Guiscard (1). Pour satisfaire leur ambition de dominer sur l'univers entier, il leur fallait prendre avant tout la place du grand Empereur d'Orient et implanter dans l'empire les traditions occidentales. Partout où ils s'installaient, leurs croisés établissaient une hiérarchie latine, même sur les grands sièges patriarcaux d'Orient ; il y eut un patriarche latin à Antioche, à Jérusalem, à Constantinople. La hiérarchie grecque était bousculée sans pitié, et là où par une faveur de tolérance on la laissait subsister, elle était, conformément aux idées du temps, entièrement subordonnée aux évêques latins dans toutes les régions conquises. L'empereur latin, une fois établi, mit rapacement la main avec l'aide de ses barons sur les évêchés et sur tous les biens, tant ecclésiastiques que monastiques, de l'Église grecque. Dès lors, ce n'est plus seulement l'Italie méridionale mais tout l'Orient qui devient terre de conflit. Un remous général se communique à toutes les hiérarchies.

Au reste, comme on l'a dit, « ce ne devait pas être une force, mais une faiblesse pour la latinité que cet empire artificiel, « en l'air », sans bases ethniques, ni actuelles, ni historiques, ni religieuses, improvisé au sein d'un monde grec et slave irréductiblement hostile » (2).

* * *

Néanmoins, depuis la séparation de Cérulaire en 1054, beaucoup de papes avaient montré, à l'égard de l'Église

(1) GROUSSET, *Histoire des Croisades*, t. I, p. 415 ; III, p. 173.
(2) GROUSSET, *l. c.*, p. 175.

grecque, constamment menacée par toutes sortes d'invasions, des sentiments de bienveillance. Généralement, ils avaient cherché à favoriser l'entente, considérant que la séparation était la conséquence de fautes commises de part et d'autre, et qu'il fallait y porter remède tout en respectant les légitimes traditions religieuses. Les empereurs, de leur côté, souvent peut-être sous la pression des nécessités politiques, mais avec un désir sincère, pour autant que cela dépendait d'eux, avaient aussi, malgré les obstacles causés par la barbarie des croisés, travaillé à établir l'union. Nous voyons même l'empereur Andronic faire construire à Byzance en 1185 une église desservie par des Latins. Ce fait n'était pas nouveau, sans doute, mais à cette époque, il était particulièrement significatif. C'était peut-être en même temps un moyen de s'attirer les bonnes grâces du pape afin d'éviter de nouveaux fléaux, mais il n'en garde pas moins toute son éloquence (1).

Il y eut cependant de part et d'autre quelques exceptions. Une des choses les plus contraires à cette politique unioniste, fut peut-être, du côté des papes, l'attitude d'Innocent III lors de la fondation de l'empire latin de Constantinople. Après avoir tout d'abord réprouvé vigoureusement les excès commis par les croisés en 1203 dans la ville impériale, et porté des anathèmes, ce grand pape, le plus grand pape politique du moyen âge, se laissa impressionner par le fait accompli. Il céda à la tendance générale des conquérants, et la prise de la capitale par les Latins, qu'il croyait sans doute définitive, lui fit écrire dans un moment d'enthousiasme : « L'empire ayant changé, il faut aussi que les rites soient changés : *Translato ergo imperio, necessarium*

(1) « Construxerat ecclesiam quandam nobilem in civitate Constantinopolis, et eam honore et redditibus multis ditaverat et clericos latinos in ea instituit secundum consuetudinem latinorum ». *Gesta Regis Henrici secundi* (*Rer. britannic. medii aevi scriptores*, vol. 49, p. 257). — Cfr. VASILIEV, *l. c.*, t. II, p. 81, n. 2.

ut ritus sacerdotii transferatur » (1). Tant que l'Empire grec reposait sur sa fière capitale, la « Rome nouvelle », on le croyait inébranlable, et jamais pareille idée n'eût effleuré l'esprit d'un pontife romain. Byzance, une fois tombée, perdait toute la solidité de son prestige. Dans ce premier ébranlement, c'était déjà, au fond, l'empire qui s'écroulait en présage. Car on l'a dit : 1453 était contenu dans 1203.

Toutefois, la politique d'Innocent III se montre douce. Interrogé par le patriarche latin sur la conduite à tenir concernant les rites et les usages, il répond qu'il faut laisser les Byzantins libres de suivre les formes byzantines si l'on ne pouvait les amener au rite latin, « au moins jusqu'au moment où l'autorité romaine prendrait sur ce point une décision » (2).

Cette phrase, ainsi que celle que nous avons citée

(1) Et il ajoute : « quatenus Ephraim, reversus ad Judam, in azymis sinceritatis et veritatis, expurgato fermento veteri, epuletur » *Ep. ad Balduin. imper.*, PL. 216, 902.

Nous avons omis à dessein dans ces pages de traiter des griefs liturgiques nombreux que les Orientaux ont alignés dans leur polémique contre les Latins depuis Cérulaire. On peut les trouver en bon nombre d'ouvrages (p. ex. Leib, *l. c.*, p. 27 sg., ou, du même, *Orientalia christiana*, c. II, 8, 1924, p. 141). S'ils ont joué un certain rôle dans l'excitation des passions, ils n'ont guère modifié la trame historique exposée ici. Uue simple énumération serait déjà fastidieuse. La question des azymes mériterait seule quelque développement. Peut-être arriverait-on à éclairer certaines idées de l'époque en la traitant un peu plus à fond, mais ici encore on entasserait surtout, en fait d'arguments et de chicanes, de la quantité et de la masse sans faire avancer grandement la question qui nous occupe. Le mot lui-même « azymes » était devenu dans la littérature aggressive de l'Orient une sorte de synonyme caricatural du rite latin ; le mot « azymite » signifiait vulgairement « un latin ».

(2) « Edoceri quoque de sacrificiorum et aliorum sacramentorum ritu per sedem apostolicam postulasti, utrum debeas Graecos permittere ut ea exerceant more suo, vel compellere ad ritum potius Latinorum. Ad quod fraternitati tuae breviter respondemus, ut eos tandiu in suo ritu sustineas, *si per te revocari non possint*, donec super hoc apostolica sedes maturiori consilio aliud duxerit statuendum ». Lettre au patriarche latin de Constantinople, PL, 215, 964-965.

précédemment, ouvre une étonnante perspective sur les conceptions qu'avait pu engendrer chez le souverain pontife un événement que l'histoire révélera bien éphémère, mais qui dut en imposer singulièrement alors : la chute de la capitale. Il est vrai que l'idée qu'il représente avait été semée depuis longtemps par les visées politiques des Normands. En s'exprimant de la sorte, le Pape ne faisait qu'énoncer une opinion générale : puisque l'empire romain d'Orient avait cessé de vivre, c'était à l'Occident, à la Rome ancienne, la Rome latine, au sommet de laquelle se trouvait à présent le Pape comme chef spirituel, d'y prendre place et d'y régner.

* * *

On comprend sans peine combien cette idée devait s'accorder avec la conception médiévale de la papauté, qu'Innocent III porta au plus haut degré. L'absorption de l'Orient sous la papauté latine réalisait pour lui, de façon grandiose, l'« Union des Églises ». Il en est à tel point persuadé qu'il invite, quelque temps après la constitution de l'empire latin, l'Église ruthène à se réunir à Rome, elle aussi, à l'exemple même des Grecs, car, dit-il, « l'Église grecque est revenue presque tout entière à la dévotion du siège apostolique » (1). Notons en effet que, d'après l'idée d'Innocent III, le clergé oriental relevait de lui au même titre que le clergé latin et, qui plus est, par le moyen de celui-ci : les évêques et higoumènes grecs recevaient de lui leur juridiction par l'intermédiaire des évêques latins du pays : et les prélats grecs recevaient la consécration épiscopale des mains des archevêques latins et dans le rite latin (2). C'était là l'emprise d'une conception adminis-

(1) « Cum Graecorum imperium et ecclesia pene tota ad devotionem apostolicae sedis redierit » PL, 215, 1233.

(2) Janin, art. *Athènes*, in DHE, IV, 24.

trative et politique de l'Église, qui correspondait à l'idée qu'on se faisait de la papauté en Occident, et qui se répandait de plus en plus. Du point de vue de l'Orient, elle était absolument déroutante (1).

Cette notion de la supériorité du monde latin, tant sous son aspect politique que sous son aspect ecclésiastique, tint bon durant longtemps. Même lorsque l'empire fut repris par les Grecs, l'idée d'une nouvelle conquête latine subsista : on peut même dire qu'elle ne s'éteignit jamais avant la prise de Constantinople par les Turcs, et qu'après cette date, on la pressentira toujours de quelque manière au terme des désirs et des tentatives de croisades. C'est à la maison d'Anjou, héritière de la vieille puissance normande, que cet honneur, ou pour mieux dire cette ambition devait revenir tout d'abord, et il se trouva quelques papes français pour encourager ces visées. Clément IV « exprimait, en 1265, l'espoir qu'avec l'aide de Charles d'Anjou, la situation de l'empire (latin) serait rétablie : *imperii Romaniae status reformabitur* » (2). Chose étrange, même après le concile de Lyon en 1274, cette idée devait encore trouver des adhérents et des encouragements chez les papes. Elle se muerait plus tard en une aspiration de croisade contre les Turcs, et on en parlerait sous cette forme dans les discours politiques jusqu'à la Révolution française.

III

L'acte d'Innocent III que nous avons cité marquait une étape importante dans la politique romaine à l'égard des Orientaux. Antérieurement on n'avait jamais cherché

(1) Innocent III était tellement zélé en faveur de la latinisation, qu'il alla jusqu'à écrire une lettre au sultan d'Alep pour lui recommander le patriarcat latin d'Antioche, afin d'empêcher la grécisation de cette Église. Cfr. GROUSSET, *l. c.*, t. III, p. 259.

(2) VASILIEV, *l. c.*, t. II, p. 81.

à les latiniser : leur existence s'imposait dans l'Église, y primait même en raison du prestige de l'Empire et de l'ancienneté de leurs institutions, et elle était souverainement respectée. La question d'une latinisation n'eût effleuré l'esprit de personne. C'eût été contre le bon sens et l'esprit du temps. Au contraire, durant la période qui va de 1203 à 1439 (Concile de Florence), les rites et les traditions de l'Église orientale ne seront plus que tolérés, sinon prohibés par les Latins.

Il est vrai que depuis l'époque de l'interritualisme, où les institutions étaient beaucoup plus souples, des querelles étaient survenues, qui avaient opposé les usages des deux Églises et avaient sans doute déjà progressivement figés ceux-ci de part et d'autre. Le schisme était venu les raidir encore davantage, et l'intercommunion était devenue un fait rare. Elle restait pourtant, en principe au moins, pourvue de toute sa valeur, et elle aurait sans doute retrouvé sa raison d'être si l'union s'était rétablie. Mais du jour où, pour les motifs qui ont été exposés et en raison du développement de la théorie de l'absorption, la politique de « tolérance » des rites orientaux fut devenue une norme, l'interritualisme perdait son sens. Pourquoi aurait-on rendu des honneurs égaux, en les affichant côte à côte dans une cérémonie, à des rites dont on proclamait la foncière inégalité ? On avait vu jadis dans l'Église Grecs et Latins concélébrer au même autel : on semble bien avoir perdu, au XIIIe siècle, même le souvenir de semblables solennités.

Cet usage cessa donc pratiquement si bien que, lorsque le concile de Florence viendrait canoniser la séparation des rites, il ne ferait que sanctionner un fait depuis longtemps accompli. D'autant plus que, à partir de cette époque, l'introduction des axiomes scolastiques dans la théologie sacramentaire en Occident, poserait au sujet de la concélébration, acte par excellence de l'intercommu-

nion, un problème de validité qui pousserait les Latins à s'en détourner (1).

* * *

La constitution *Sub catholica* d'Innocent IV en 1253 est le second témoignage de la nouvelle jurisprudence romaine inaugurée au XIIIe siècle. Elle vise particulièrement l'île de Chypre, où des tiraillements graves mettaient aux prises le clergé des deux Églises. L'Église grecque de Chypre est une de celles qui eurent le plus à souffrir de la domination latine au moyen âge. Les exigences tant ecclésiastiques que civiles des Latins n'y furent qu'une suite d'exactions qui durèrent encore sous la domination vénitienne, de 1489 à 1571. Ballottée entre les deux Églises, la hiérarchie grecque de Chypre dut souvent subir des mauvais traitements de la part des Byzantins eux-mêmes, qui lui reprochèrent à maintes reprises de se laisser beaucoup trop facilement entraîner sous le joug des Latins (2). Dans la Constitution qui nous occupe, le pape envoie son légat, le cardinal-évêque de Tusculum, dans les îles de Sicile et de Chypre pour mettre fin à certains différents suscités par la question des rites entre les prélats latins et grecs. Le légat devra se faire instruire par les évêques grecs chypriotes des usages et des rites de leur Église, et les faire respecter ; de plus, il aura à signifier à l'archevêque de Nicosie et à ses suffragants latins, de ne pas inquiéter ni molester les Grecs (3). Le principe qu'il fait valoir, est que,

(1) Innocent III mentionne encore toutefois cette coutume — celle de l'ancienne concélébration solennelle (l'autre, celle des ordinations, est plus récente), comme appartenant à la discipline romaine de son temps dans son traité *De sacro altaris mysterio* (L. IV, c. 20 ; PL, 217, 873-874). Sur la concélébration en général, cfr. l'article de D. L. Beauduin, *Concélébration eucharistique*, in QLP, 1922, p. 257, 1923, p. 23 sq.

(2) Sur l'Église de Chypre, cfr. la monographie d'A. Palmieri, *Chypre*, in DTC, II, 2434 sq., ainsi que G. Hill, *A History of Cyprus*, Cambridge, 1948.

(3) Potthast, *Regesta Summorum Pontificum*, t. II, p. 1256, n° 15265

en cette période douloureuse de schisme, il faut tolérer les rites des Orientaux pour maintenir ceux d'entre eux qui sont encore attachés à la communion romaine (1). Si « tolérantes » qu'elles soient en principe, les instructions d'Innocent IV sont durement latinisatrices, et donnent vraisemblablement gain de cause dans la plupart des points du conflit aux évêques latins de Chypre. Ainsi par exemple dans l'administration du baptême, elles enjoignent aux Grecs de se conformer aux onctions telles qu'elles se font dans le rite latin. On leur permet cependant, là où cela ne peut faire de scandale, de baptiser par immersion. Contrairement à la tradition orientale, la confirmation et toutes les onctions satisfactoires sont réservées aux seuls évêques ; l'extrême-onction ne peut s'accorder qu'aux malades ; les saintes espèces doivent être renouvelées tous les quinze jours, et ne peuvent demeurer toute une année, d'un jeudi saint à l'autre. Les Grecs ne peuvent dire la messe après Vêpres, et ils feront bien de jeûner les samedis de carême, quoique on leur laisse ici la faculté de se conformer à leurs usages (2). Quant aux ordinations, ils doivent conférer les sept ordres, « *secundum morem ecclesiae romanae* ».

Cet accrochage des institutions liturgiques grecques à la discipline latine est, nous l'avons dit, une conséquence nécessaire de la sujétion du clergé grec au clergé latin. Car nous sommes ici, encore une fois, devant le cas devenu désormais classique de subordination de Grecs, unis de gré ou de force, à la hiérarchie de l'Église latine.

La situation créée, étant données les idées en cours

(1) « Verum quia nonnulli Graecorum jamdudum ad devotionem Sedis Apostolicae redeuntes, ei reverenter oboediunt licet et expedit, ut mores ac ritus eorum, quantum cum Deo possumus, *tolerantes*, ipsos in Ecclesiae Romanae oboedientia praeservemus ». *Magnum Bullar. Roman.*, Lyon, 1655, t. I, p. 126.

(2) « Honestius et salubrius Graeci agerent, si sic toto tempore abstinerent, ut nec unico die institutum jejunium violant ». *Ibid.*, n° 15.

ou même par la simple force des choses, pousserait fatalement à des mesures restrictives de la part des prélats latins, si bien intentionnés qu'on les suppose, concernant des usages grecs, car cela devait amener forcément leur intervention en matière rituelle. Fréquemment le Saint-Siège, alerté, devra prendre sous sa protection les Grecs lésés, et, suivant la ligne tracée par la Curie, — puisqu'il est reconnu qu'ont doit (*licet et expedit*) tolérer les usages orientaux — faire admettre leurs justes revendications. Mais, malgré le rôle protecteur que le Saint-Siège entend jouer, bien des points dans les documents pontificaux témoignent de sa part d'une tendance singulièrement latinisante, ressortissant à la théologie du temps, à l'ignorance en Occident de la tradition orientale, et aux idées reçues. En soi cependant, ses interventions auraient pu ne pas avoir ce caractère car elles sont généralement en réaction contre les procédés outranciers dont les Orientaux étaient l'objet de la part des Latins, et elles avaient pour but de faire justice à leurs réclamations. Mais comment la chancellerie où se font les décrets aurait-elle échappé à l'ambiance irrésistible de l'époque, alors que les Pontifes romains eux-mêmes n'arrivaient pas à s'en libérer ?

* * *

Il va résulter de ces circonstances un nouveau genre de législation d'une importance considérable pour l'Église. Jusqu'alors en effet le droit ecclésiastique de l'Orient était constitué par les décisions des anciens conciles, les Novelles des empereurs, les actes des synodes orientaux et la jurisprudence de ces Églises. A partir de ce moment une tradition nouvelle s'établit dans l'Église romaine : à côté du droit propre des deux Églises, un droit spécial se forme concernant les Orientaux rattachés au Saint-Siège. De fait, un principe de vie ecclésiastique inconnu jusque là se

constitue ; par l'enchaînement de ses décrets, la jurisprudence romaine confère une homogénéité juridique à une section d'« Orientaux unis », évoluant non plus dans la gravitation du « patriarcat d'Occident » comme jadis l'*Illyricum* aux siècles antérieurs — et qui avait, comme toutes les autres Églises particulières (Gaule, Milan etc.) ses usages indiscutés — , mais dans la gravitation de la Rome médiévale, développée, centralisée, et sous la dépendance pure et simple du monde latin.

On pourrait s'étonner de ce que les Grecs ainsi entraînés dans cette nouvelle organisation juridique n'aient pas élevé contre celle-ci des protestations. Notons tout d'abord que la plupart de ceux qui étaient l'objet de ces lois avaient depuis longtemps subi, sans perdre cependant pour cela leur génie propre, l'influence des Latins, au milieu desquels ils vivaient. En matière de biens ecclésiastiques, ils avaient eu de fréquents rapports avec le Saint-Siège, et le recours à celui-ci dans des questions liturgiques, cause lointaine de la nouvelle législation, avait été pour eux la chose la plus naturelle en cas de conflit (1).

Au reste, il serait faux de croire que ces Orientaux, malgré cette influence, se soient détachés de leur culture au sens qu'aurait aujourd'hui pour nous une telle situation. Le monde grec s'étendait alors si loin, et couvrait une telle variété de tempéraments et de races, qu'il pouvait être

(1) Nous voyons déjà qu'à partir d'Innocent III, les interventions juridiques des papes pour toutes sortes de questions, se multiplient singulièrement. C'est par exemple le cas pour l'abbaye grecque de Saint-Sauveur à Messine, dont les archives ne nous conservent que deux actes pontificaux avant ce pape, alors qu'un nombre considérable figure à partir de son pontificat. Cfr. P. BATTIFOL, *L'Archive de Saint-Sauveur à Messine*, in *Rev. des Quest. histor.*, 1887, t. 42, p. 555-59. — Notons ici en passant le complément de documentation qu'offriraient sur toutes ces questions les études diverses publiées récemment sur les intitutions byzantines au moyen âge dans le t. III des *Miscellanea Giovanni Mercati* (*Studi e Testi*, 123), Città del Vaticano, 1946.

comparé à notre monde latin moderne. Ouvert par toutes ses frontières à beaucoup de débouchés, il faisait profession de pénétrer partout, ce qui devait nécessairement exclure un trop grand concours de nuances dans la présentation de ses éléments religieux, comme ceux qui aujourd'hui, par exemple, composeraient l'Orthodoxie slave ou russe. Ce qui était « grec » ou « latin » ressemblait alors à ces mélodies pures, dont les harmoniques lointaines n'auraient pas encore été soulignées par ces dissonnances parfois si chatoyantes que la musique moderne est venue leur imposer pour leur donner un nouveau caractère.

Lorsque ces Orientaux protestaient en haut lieu contre des mesures excessives de latinisation, ce n'était pas contre cette « ambiance latine » qui les entourait depuis toujours qu'ils s'élevaient, mais contre l'inintelligence de leurs frères et leur persistance fanatique à vouloir déclarer mauvais leurs usages. Ils voulaient rester ce qu'ils étaient et comme ils étaient. Les Italo-Grecs du XIIIe siècle n'étaient pas encore ce qu'on appellerait plus tard des « uniates » (1) ; à leur époque et dans son cadre, leur rite n'était pas plus hybride qu'on n'était hybride sous l'interritualisme. Ils s'étaient harmonieusement développés dans le voisinage des Latins et demeuraient comme une permanence de l'ancien interritualisme. Sans la barrière de l'isolement et du schisme, il est vraisemblable que les deux Églises auraient de-ci de-là opéré des échanges comme cela s'était produit fréquemment aux premiers siècles. Notre liturgie romaine actuelle n'est-elle pas elle-même une composition de ce genre

(1) A la longue, ils se latinisèrent complètement. Les Italo-Grecs d'aujourd'hui ne sont nullement leurs descendants. Néanmoins le droit des Orientaux unis continua à se développer dans le sens où il avait été créé, d'abord comme droit local, et récemment comme droit commun ; c'est celui-là qu'on vient de codifier. Il est très différent du droit oriental authentique, qui régit l'Église orthodoxe. C'est par une erreur de perspective et par un manque d'information qu'on a cru qu'il lui serait semblable. Si l'union devait se faire, tout serait évidemment à refondre.

entre le rite romain primitif et les rites gallicans ? Le jour où l'Union pourra se faire entre les chrétiens, ce phénomène d'inter-échange reprendra tôt ou tard, on ne saurait en douter.

* * *

L'empire grec de Constantinople avait été rétabli par Michel Paléologue le 25 juillet 1261. Impressionné par ce retour qui semblait compromettre la grandiose conception d'Innocent III (1), le pape Urbain IV entreprit de convoquer une croisade pour reprendre la ville impériale. L'empereur Michel s'inquiéta, et envoya des légats à Rome proposant l'Union. Le pape lui répondit en envoyant à son tour, auprès de la cour impériale, des ambassadeurs accrédités. Ce sont désormais les anciennes tractations qui reprennent. Après la mort d'Urbain IV (1264), les pourparlers continuèrent sous ses successeurs Clément IV et Grégoire X (1271). Celui-ci hâta les préparatifs d'un prochain concile, qui se réunit à Lyon en 1274. L'Empire se rangea à toutes les exigences et demanda simplement pour l'Église grecque le maintien de son symbole dans la forme antérieure au schisme et la conservation de ses rites existants, « qui ne sont en contradiction ni avec la foi, ni avec les commandements de Dieu, ni avec l'Ancien ou le Nouveau Testament ni avec les saints Pères » (2).

(1) « L'Empire latin avait vécu, et avec lui, l'Union des Églises » (Héfelé-Leclercq, *l. c.*, VI, 2, p. 175-176), a-t-on pu écrire, en considérant le rêve d'Innocent III.

(2) « Rogamus magnitudinem vestram ut ecclesia nostra dicat sanctum symbolum prout dicebat hoc ante schisma usque in hodiernum diem, et quod permaneamus in ritibus nostris (*τοῖς ἡμετέροις ἐθίμοις, οἷς ἐχρώμεθα καὶ πρὸ τοῦ σχίσματος*) quibus utebamur ante schisma qui scilicet ritus non sunt contra supradictam fidem, nec contra divina praecepta, nec contra Vetus et Novum Testamentum, nec contra doctrinam sanctorum generalium conciliorum et sanctorum Patrum receptorum per sancta concilia quae celebrata sunt a spirituali dominatione ecclesiae Romane ». Mansi, ACC, 24, 73.

Les ambassadeurs arrivèrent à Constantinople porteurs de lettres de félicitations et d'encouragement du Pape Grégoire X à l'Empereur, à son fils et aux prélats grecs ; ils avaient reçu du Pape des instructions verbales pour l'exécution pratique de l'Union, répondant sans doute aux demandes de l'Empereur. Malheureusement, Grégoire X mourut en 1276. Son successeur, Innocent V, se montra particulièrement exigeant et demanda par de nouveaux légats un serment personnel de l'Empereur : mais ce ne fut que son deuxième successeur, Nicolas III, qui, à cause de la mort précipitée de deux papes, put voir l'issue de ces démarches. Son attitude hélas ! ne répondait plus du tout à celle de Grégoire X. En 1279, il exigea que les Grecs introduisent le *Filioque* dans leur symbole, et laissa entrevoir d'importantes modifications liturgiques : les Grecs ne seraient autorisés à conserver de leurs rites « que ceux qui, au jugement du Saint-Siège, ne paraîtraient pas en désaccord avec la foi » (1). La politique de tolérance commençait à fléchir, car cette clause constituait pour l'Église d'Orient une menace de latinisation rappelant très fort l'attitude des croisés : de quoi justifier chez l'Empereur bien des craintes. D'autant plus que, parmi les papes suivants, qui étaient favorables à la maison d'Anjou, Martin IV surtout devait entrer dans les visées des princes. Il s'entendit secrètement avec eux et avec les Vénitiens pour favoriser une expédition qui reprendrait aux Grecs leur capitale. Les ambassadeurs venus de Constantinople en 1281 pour le féliciter lors de son élection, s'en retournèrent avec une sentence d'excommunication pour l'Empereur et son entourage, lesquels rompirent alors définitivement avec Rome.

Les papes d'Avignon continuèrent la même politique. L'unité n'était possible à leurs yeux que par une latinisation de l'Empire, et sous leur pontificat, de tolérance il fut

(1) HÉFELÉ-LECLERCQ, *l. c.*, p. 213.

assez peu question. Cependant le temps n'était plus propice aux expéditions militaires telles qu'en avait connues l'époque d'Innocent III. Aussi bien, à la longue, ces velléités de reconquêtes finirent-elles par s'affaiblir. Pourtant, en 1336, Pétrarque pressera encore le pape Urbain V d'engager la croisade contre la ville sainte.

Devant le péril musulman menaçant le Bosphore à partir de 1330, les empereurs reprirent tout de même, mais pour des motifs politiques, cette fois, leurs tentatives unionistes. Ils se résignent à toutes les conditions, tant ils sont aux abois. Le cas le plus typique sur lequel il convient d'insister ici, est bien celui de Jean V Paléologue. Cet empereur, en effet, qui vint personnellement à Rome faire entre les mains du pape Urbain V sa profession de foi catholique en 1369, n'a pas manqué d'attirer l'attention de tous les historiens de l'Union. L'empereur reçut du pape après sa « conversion » — car on peut ici employer ce mot — le privilège d'une chapelle privée : l'autel portatif lui fut accordé, mais il fut bien spécifié que le service divin « ne pourrait y être célébré que par un prêtre latin (*latine dumtaxat*), et selon le rite de l'Église romaine ».

« Ici, écrit le dernier historien de cet empereur, nous avons la preuve définitive qu'il s'agissait alors, dans l'idée des papes d'Avigon — Urbain V, quoique rentré à Rome, appartenait à cette série — , d'une adoption pure et simple du catholicisme latin, et qu'aucune concession en faveur du rite oriental n'était prévue » (1).

* * *

Le grand schisme d'Occident était, on le comprend, une période peu favorable aux tentatives unionistes. Toutefois, la promptitude avec laquelle les Grecs s'approchèrent du

(1) HALECKI, *Un empereur de Byzance à Rome*, Varsovie, 1930, p. 203.

Pape dès l'élection de Martin V prouve qu'ils n'attendaient que la fin du schisme pour reprendre leurs démarches. En 1417, dès l'élection de ce Pape, ils étaient à Constance, espérant trouver dans des pourparlers de réconciliation l'amorce d'un secours pour leur empire de plus en plus menacé. Les théologiens latins ne manquèrent pas de repérer les tendances politiques des empereurs, et craignaient que l'attention prêtée aux Grecs ne soit préjudiciable aux démarches qui devaient tenter le salut de l'Allemagne, alors gravement menacée de rupture à cause de l'hérésie hussite. D'autant plus que l'Union avec les Grecs, « ce refrain annuel depuis trois siècles », n'avait jamais rien donné : « *ista cantilena de Graecis*, disait le Cardinal Cesarini, *jam trecentis annis duravit, et omni anno innovatur* » ; tandis que la *nunc et semper fidelis Germania*, était en péril (1).

Les interminables difficultés du Concile de Bâle ajournèrent indéfiniment les résultats des démarches des Grecs, et causèrent du reste à ceux-ci plus d'une désillusion. Malgré tout, l'urgence de leur cause était telle qu'ils tinrent bon, mais il faudrait attendre les sessions du Concile de Florence pour aboutir à un terme.

* * *

Lorsque Eugène IV monta sur le trône pontifical en 1431, il témoigna, au sujet de la réunion des deux Églises, les sentiments les plus favorables, tels qu'on n'en avait plus vus dans l'Église depuis bien longtemps. Il alla même jusqu'à proposer aux Pères du Concile de Bâle, en 1435, que les assemblées où devait se traiter la réconciliation se tinssent à Constantinople. On pensait, en effet, que, si l'Union s'y proclamait, elle risquerait beaucoup moins d'être attaquée un jour par les Grecs : « *Si haec unio in Constantinopoli*

(1) Cfr. ap. CECCONI, *Studi storici sul concilio di Firenze*, 1869, p. 42.

fieret, tanquam in finibus propriis, non posset nullo tempor quavis occasione, ab ipsis graecis impugnari » (1). C'eût été par là même reprendre la série des conciles constantinopolitains, interrompue par les synodes du moyen âge au Latran, et renouer une tradition vénérable antérieure au schisme.

Quoi qu'il en soit, le concile ne s'y transporta point. Les difficultés survenues à Bâle forcèrent les prélats de choisir un endroit plus proche. Ferrare fut désigné, et les Grecs, ayant débarqué à Venise, y arrivèrent le 8 février 1438. Les nombreux souvenirs conservés par les historiens nous montrent le faste de la réception de Ferrare. Les Italiens de ces régions, peu habitués à voir des Grecs dans leurs costumes d'apparat, ne pouvaient détacher leurs yeux de ces escortes étrangement pompeuses. On sait que le concile dut bientôt quitter Ferrare à cause de la peste, et continua ses assises à Florence.

Il est hors de notre sujet de faire l'histoire des délibérations de Florence. On n'y parla que de questions théologiques, et non de rites. La seule phrase qui fasse mention de rites dans le décret d'Union est celle qui a rapport aux azymes, et dans laquelle il est déclaré que « le corps de Jésus-Christ est véritablement consacré dans le pain de froment, qu'il soit azyme ou fermenté », et que « les prêtres doivent user de l'un *ou* de l'autre pour consacrer, *chacun selon le rite de son Église*, orientale ou occidentale » (2).

L'union ayant été solennellement conclue le 6 juillet 1439, les Latins posèrent aux Grecs quelques questions complémentaires sur lesquelles ils demandèrent des éclaircissements. Parmi celles-ci certains usages liturgiques étaient relevés, concernant notamment diverses prières et cérémonies de la messe, différentes de celles des Latins.

(1) *Garratoni*, commentant la proposition du pape. *Ibid.*, p. 81.

(2) « Item, in azymo sive fermentato pane triticeo, corpus Christi veraciter confici, sacerdotesque in altero ipsum Domini corpus conficere debere, unumquemque scilicet juxta suae Ecclesiae sive occidentalis sive orientalis consuetudinem. » HÉFÉLÉ-LECLERCQ, *l. c.*, p. 1039.

L'archevêque Dorothée de Mytilène répondit à toutes ces questions et on se déclara satisfait. « Désormais, le pape ne demanda plus rien aux Grecs, et leur laissa sans y rien changer tous les usages et coutumes ecclésiastiques, rites liturgiques, l'usage du mariage pour les prêtres, etc. » (1).

Le décret de Florence marque donc, dans les relations de Rome avec l'Église orientale, un changement de politique dans la question rituelle ; on ne chercha plus à imposer aux Grecs le rite latin. D'autre part, le même décret énonçait le principe d'une cloison étanche entre les rites : l'obligation pour chacun de célébrer l'Eucharistie ou en azyme ou en pain fermenté suivant l'usage de son Église entraînait la défense du contraire, et en conséquence supprimait toute possibilité de célébrer dans un autre rite que le sien. Les lois postérieures ne devraient plus se départir de ce point de vue, sauf en de très rares privilèges et chaque fois qu'une dérogation devrait se faire à cette règle, il faudrait recourir au Saint-Siège et demander soit autorisation soit dispense.

* * *

Moins de quinze ans après l'union de Florence, qui ne fut pas agréée par le peuple de Constantinople où elle ne fut du reste proclamée qu'en 1451, la ville impériale était prise par les Turcs, et l'Empire byzantin s'écroulait pour toujours. Dès lors un changement complet intervint dans les rapports entre les Églises. La disparition de l'Empereur, qui était en même temps un personnage ecclésiastique très important — le plus important après le Pape dans la question de l'unité — ferait cesser les contacts unionistes. L'Orient chrétien n'existerait plus qu'à l'état de fragments séparés, d'Églises qui tendraient de plus en plus à se teinter de nationalisme, et à s'appuyer sur les puissances séculières, privées qu'elles étaient de leur ancien fondement. Le pres-

(1) *Ibid.*, p. 1048.

tige du patriarcat œcuménique tenait en grande partie à celui de l'Empereur et de l'Empire, en fonction duquel il avait été créé. Devant la désagrégation qui suivit la chute de Byzance, l'Église romaine, désormais seul centre, ne pouvait que relever la tête. Aussi bien, si le décret de Florence avait mis un terme à toute tendance latinisante en Occident par rapport aux Orientaux, l'époque qui suivit 1453 présente comme caractère principal, en matière rituelle, l'idée de la supériorité de l'Église latine, et par conséquent du rite latin, sur l'Église orientale et son rite. Maints textes pontificaux font pressentir, dès le XVI[e] siècle, l'évolution de ce nouveau principe, qui trouverait son expression et sa canonisation dans les Actes de Benoît XIV et deviendrait désormais un axiome : *Praestantia ritus latini* (1).

Cette doctrine, dont l'histoire mériterait une étude à part, trouve sans doute encore aujourd'hui des partisans théoriques, qui la répètent par routine. En fait, elle veut pratiquement être abandonnée et les derniers papes ont équivalemment proclamé l'égalité absolue des usages liturgiques des différentes Églises. On peut même dire que le progrès des idées unionistes dans l'Église catholique au cours de ces cinquante dernières années a eu pour fruit de mettre cette question bien au point. Des défenseurs acharnés des rites orientaux se sont levés pour en proclamer sans relâche la valeur aux yeux de tous. Aujourd'hui, devant les nouvelles perspectives ecclésiologiques, la pensée catholique a du reste élargi ses vues et les problèmes se posent autrement. Mais il est à peine concevable pour nous qu'avec la théorie de la *praestantia* et tout ce qu'elle implique en théologie et en droit canon, ont ait pu songer à parler d'union au cours des trois derniers siècles.

D. O. ROUSSEAU.

(1) Cfr H. L. HOFFMANN, *De Benedicti* XIV *latinisationibus* dans les *Ephemerides Juris Canonici*, IV, (1948), 1 (p. 48 du tiré à part).

Conflit jusqu'au dilemme ?

Le dialogue interconfessionnel est en ce moment particulièrement animé aux Pays-Bas. Le temps de l'occupation, qui, entre protestants et catholiques, rapprocha les esprits, fut, sous ce rapport, un stimulant et un bienfait. Plusieurs ouvrages importants ont paru de part et d'autre. Parmi ceux-ci *Rome et l'Una Sancta* (1) du Dr. van der Linde, secrétaire du Conseil œcuménique en Hollande, occupe une place de choix. L'auteur y expose, avec une connaissance étendue de la littérature œcuménique, le vaste sujet énoncé dans le titre de son ouvrage. Les deux premiers chapitres traitent du problème œcuménique en général, tel qu'il se pose au monde chrétien non catholique et à « Rome ». La conception catholique de l'Église est étudiée spécialement au chapitre suivant. Les chapitres 4, 5 et 6 sont intitulés : *Rome et les Églises orientales*, *Rome et l'Église anglicane*, *Rome et l'Église de la Réforme*. Ce sont des pages érudites et d'une objectivité frappante. Toutefois l'intérêt majeur du livre réside dans les cent dernières pages, qui contiennent des considérations critiques du point de vue réformé et des précisions concernant le travail de la Réforme pour l'*Una Sancta* tel qu'il se présente « comme conséquence de la réponse à Rome ».

Cette dernière partie de l'ouvrage contraste assez sensiblement avec ce qui précède. Les fenêtres s'y referment. L'auteur était barthien convaincu à l'époque où il écrivit

(1) Dr. H. van der Linde, *Rome en de Una Sancta*. Nijkerk, G. F. Callenbach, N. V. Uitgever, 1948 (2me édition, quelques mois après la première), 382 p.

ce livre, qui était sa thèse doctorale (1). Le Dr. van der Linde présente ici la Réforme comme une vision toute nouvelle de l'essence du christianisme, mettant en cause la structure fondamentale même de l'Église traditionnelle. La Réforme serait un renouvellement *in radice* de la société médiévale. La solution œcuménique de l'Église catholique est inacceptable ; le « syncrétisme » de cette Église compromet l'initiative inconditionnée de la Parole de Dieu et la souveraineté absolue du Christ. Tout tourne autour du « petit mot de querelle » *solus* de la « sola fide », avec toute sa « formidable unilatéralité » concernant la voie du salut et l'ecclésiologie, — ce petit mot qui est le pivot de « l'exégèse d'importance historique universelle de Luther et de Calvin » (p. 270).

Reconnaissant envers l'attitude formellement irénique des œcuménistes catholiques, l'auteur estime que, matériellement, le rapprochement a fait peu de progrès, faute de compréhension vraiment sérieuse de la signification essentielle de la Réforme. Il revendique pour le problème protestant une portée strictement théologique. « Avec Rome nous attend un dialogue dont il faut dire que nous n'en avons presque pas encore touché du doigt le fardeau, eu égard aux dimensions de la tâche qui nous incombe ici ». Comparé à cela, tout le reste dans le domaine œcuménique est d'importance secondaire. Ce sera un dialogue qui demandera toute l'attention et l'engagement total de la part de la Réforme. L'auteur voudrait orienter chaque théologien, en quête d'un sujet d'étude, vers les nombreux problèmes encore indéfrichés d'exégèse, de patristique et d'histoire ecclésiastique, en relation avec les questions œcuméniques (p. 301).

(1) Nous avons pu constater que sa pensée évolue depuis lors. Citons encore deux ouvrages du même auteur : *De Wereldraad van Kerken* (Histoire, développement et avenir du Mouvement œcuménique), Nijkerk, G. F. Callenbach, 1948 ; et un magnifique volume illustré sur l'Assemblée d'Amsterdam, *De Eerste Steen gelegd* (La première pierre posée), Amsterdam, Uitgeverij W. Ten Have M. U., 1949, 280 p.

D'autre part, dans cette thèse, et mieux encore dans ses publications ultérieures, le Dr. van der Linde souligne combien fatalement les discussions en matière de foi risquent de ne mener à aucun résultat, — ainsi qu'on a pu le constater pour les débats dans le cadre de *Faith and Order* — lorsqu'on tente de convaincre le partenaire de certaines fautes de « structure » doctrinale et que l'on se suggère des retouches réciproques. Pour qu'ils soient fructueux, il ne devra y avoir rien de contraint dans ces colloques. Ce n'est que peu à peu et pas à pas, par la dialectique de la vie même, que l'on deviendra de plus en plus accessible les uns aux autres et que l'on arrivera à comprendre les questions que l'on aura à se poser mutuellement. D'où la nécessité qui s'est fait sentir d'unir les deux mouvements *Faith and Order* et *Life and Work.* Il s'agira de se tenir ouvert à ce dialogue « existentiel » ; le travail doctrinal continuera à s'imposer comme auparavant, mais désormais on sera plus patient, comprenant mieux aujourd'hui le rôle de l'expérience œcuménique, avec ses surprises et ses secousses de tout genre. Ce livre est un excellent témoignage de cette attitude, bien que les positions s'y durcissent encore indûment en certains endroits. Ainsi à la page 273, à propos de la mariologie : « En aucun point, cet enseignement ecclésiastique (catholique) n'est aussi nettement hérétique et la Réforme refuse son acquiescement à la façon dont, à Rome, le développement de ce dogme s'accomplit ». Il est vrai qu'en nul autre domaine, l'anthropologie réformée se laisse aussi difficilement intégrer dans l'ensemble de la doctrine catholique de la grâce et de la Rédemption ; il n'empêche que du point de vue de l'œcuménisme calviniste, tel qu'il est exposé dans le dernier chapitre — « Le Calvinisme doit se perpétuer, non pas d'une façon biologique, comme Rome (!), mais d'une façon théologique » — ce jugement ne se justifie guère. K. Barth

a dit un jour au Dr. Grosche (1), que s'il était théologien catholique, il ne s'occuperait que de mariologie. Si ces paroles signifient plus qu'un simple jeu d'esprit — ce qui n'est pas tout à fait exclu — elles imposent certainement aussi des obligations au théologien réformé. En effet, on pourrait admettre avec le Dr. van der Linde que le Calvinisme fut un mouvement « dynamique, large de vues et, en principe, œcuménique » (p. 308). L'*ethos* du protestantisme s'y révèle sans voiles (2) ; mais surtout ici se vérifie, semble-t-il, ce que Kurt Fnör écrit dans *Evangelisches Denken und Katholizismus* (p. 12), disant que la position théologique protestante à l'égard du catholicisme est sérieusement viciée par l'hypertrophie de l'abstraction. Par exemple, la force et l'insistance avec lesquelles l'auteur de *Rome et l'Una Sancta* met en avant le « sans vicariat » de sa conception de l'Église en semblent être un indice (3). Il n'est pas entièrement juste de dire, comme on l'avance souvent, que la doctrine calviniste n'est en somme qu'un développement logique des premières conceptions luthériennes. Elle en constitue plutôt une simplification, par l'application radicale des *particulae exclusivae* à tout le domaine de la théologie, réduisant ainsi celle-ci, en quelque sorte, à un seul grand commentaire du mot *solus*. Il y paraît clairement que la doctrine protestante trouve ses

(1) Mentionné par celui-ci dans une conférence à Nimègue, le 22 février 1949.

(2) Qu'on pense encore à Barth. Il faut mentionner également ici ses disciples fervents en Hollande, surtout le groupe de l'hebdomadaire *In de Waagschaal* du professeur MISKOTTE de Leyde.

(3) Un exemple de ce à quoi peut mener pareille position : un pasteur calviniste hollandais au Congrès d'Oslo en 1947, selon l'anglican Martin Jarrett-Kerr (dans *The Eastern Churches Quarterly* 1948, p. 347) fut déçu de ne pouvoir s'approcher de la communion à la grand'messe luthérienne, ayant constaté que l'officiant *donnait* la communion ; comme ministre réformé il ne pouvait pas recevoir d'un autre, mais seulement prendre lui-même.

formules en opposition à l'enseignement catholique. Ce qui, dans le luthéranisme, est une antithèse plutôt existentielle, devient ici opposition rigoureusement logique et contradiction irréductible : la Réforme y apparaît au catholique dans toute la force et toute la faiblesse d'une idée fixe unique. *Conflit avec Rome,* tel est le titre significatif d'un autre livre récent, écrit par un membre de l'Église réformée néerlandaise, qui est du nombre de ceux qui connaissent le mieux le catholicisme (1). L'auteur s'y demande si le désaccord fondamental entre le protestantisme et le catholicisme ne constitue pas une énigme insoluble de l'histoire ecclésiastique. D'aucuns le pensent et le disent. Mais le professeur Berkouwer, tout en se rendant compte de toute la portée de ce désaccord, craint avant tout, comme d'ailleurs le Dr. van der Linde, une évasion hors de la responsabilité propre dans une attitude simpliste de confessionalisme. Le conflit, apparemment sans issue, cause une fatigue, qu'il faudra cependant surmonter dans la foi. Pas de fuite de la polémique vers la dévotion, mais, par la dévotion, la polémique doit être préservée de tout élément impur. Il faudra « tâter les mots pour rendre l'exacte finesse de la différence entre Rome et la Réforme » (p. 40).

C'est précisément ici que l'on peut se demander si ce n'est pas là une illusion. Il est caractéristique de constater que les auteurs de ces livres s'étonnent tous deux de ce que l'Église catholique n'ait pas nettement pris position dans la lutte entre le thomisme et le molinisme au sujet du problème de la grâce et de la liberté humaine. Le Dr. Berkouwer croit pouvoir dire que l'Église intervint (à un moment donné Paul V interdit toute discussion) « lorsque la faiblesse foncière de la doctrine romaine de la grâce se fit jour d'une manière évidente » (p. 121). Le Dr. van der Linde, avec plus de nuance et de prudence, conclut

(1) Dr. G. C. Berkouwer, *Conflict met Rome,* Kampen, 1948.

que la structure fondamentale de l'Église catholique permet donc probablement les deux tendances (p. 287). Mais chez l'un et l'autre nous voyons qu'on attendait de Rome une espèce de déclaration *ex cathedra* pour trancher la question d'autorité. Les deux auteurs sont ici en contradiction avec l'esprit même de la Réforme auquel nous pouvons au moins concéder que ce n'est pas la première tâche de l'Église, ni même de son Magistère, que de « trancher » des questions. Il semble douteux qu'une solution complète de cette subtile question de la grâce et de la liberté puisse un jour être trouvée et proposée de telle façon que la différence sur ce point entre Rome et la Réforme apparaisse en pleine lumière. Mais, dès maintenant, cette différence nous apparaît sous un autre aspect. C'est que la Réforme prétend avoir une réponse toute faite (c'est pourquoi pour Barth le molinisme est tout simplement du semipélagianisme), tandis que l'attitude de l'Église est ici assurément plus « dialectique », maintenant, sans prétendre l'expliquer, le mystère de l'entièreté de la grâce et de l'entièreté du libre arbitre dans l'œuvre du salut. L'Église n'entrave pas ceux qui creusent la profondeur du mystère, mais on lit dans Ex. 21, 33 : « Si un homme creuse une citerne, il doit la couvrir, afin que le bœuf ou l'âne n'y tombe point... » (1). Malgré ses formulations ultérieures inadéquates et erronées, il faut constater que le problème protestant est né d'une intuition intéressante d'une « gnose » profonde. Mais la science du Révélé demande d'être traitée et administrée

(1) Nous pensons ici aux paroles de Clément d'Alexandrie à propos de ce texte biblique, *Strom.* 5, 8 (PG 9, col. 85) : « Cache donc la citerne à ceux qui ne sont pas aptes à recevoir la profondeur de la connaissance et couvre-la bien. Car le maître de la citerne, le « gnostique », sera puni, dit l'Écriture, et portera l'accusation de celui qu'il a scandalisé, qui a été englouti par la grandeur de la parole, tout en étant encore « micrologue ». Il a voulu amener l'homme des œuvres à la vie parfaite et il l'a détourné par cela de la foi simple et spontanée ».

avec prudence et discernement. Il s'agit d'une éclosion sans violence de tous les aspects de la vérité contenue dans la Parole de Dieu ; ici, plus qu'ailleurs, il est exact qu'il y a un temps fixé pour tout. Le protestantisme, dans son genre, est aussi une forme d'ésotérisme chrétien, où l'on croit avoir saisi la fine pointe du message évangélique. « La beauté de la Réforme, ainsi lit-on chez le Dr. van der Linde (p. 271), est plus sobre, plus pauvre aussi, mais plus intense et rayonnante que la beauté baroque de la conception romaine de l'incarnation et de la sainteté ». On n'a qu'à penser à un service religieux dans une petite église de paroisse à Rome, par exemple, un dimanche matin, pour comprendre combien ces mots contiennent de vrai, mais aussi pour saisir au vif combien ils sont inadéquats et, somme toute, abstraits. Baroque ou sobriété, ce sont là des caractéristiques de différentes mentalités religieuses ; ils n'ont en soi rien à faire avec la foi catholique, qui n'en anathématise ni l'un ni l'autre (ce qui dans certains cas, certes, peut sembler bien regrettable !). La réalité empirique de l'« œcumènè » est multiforme et multicolore ; l'Église se déploie ici dans toute l'étonnante universalité de son économie rédemptrice et régénératrice.

* * *

L'Université catholique de Nimègue vient d'ériger une chaire de « phénoménologie protestante », qu'occupe le professeur W. H. van de Pol, lui-même converti, auteur d'un livre dédicacé au Dr. van der Linde et intitulé *Le Dilemme chrétien: Église catholique — Réforme* (1). Cette étude foisonne de fines suggestions, mais elle prouve une fois de plus combien est hasardeuse l'entreprise de vouloir fixer « l'exacte

(1) Dr W. H. VAN DER POL, *Het Christelijk Dilemma, Katholieke Kerk / Reformatie*. Roermond, J. J. Romen en Zonen, 1948, 410 p.

finesse de la différence entre Rome et la Réforme », — car c'est bien là le souci de ce travail. La distinction que l'auteur propose et qu'il tient pour « cardinale » — notamment entre la Révélation d'une Réalité, d'une part, et la Révélation de la Parole, de l'autre (Werkelijkheidsopenbaring — Woordsopenbaring) — est insuffisante et prêtera à de nombreux malentendus, malgré les précisions qu'il tâche d'y apporter. La méthode ici employée perd encore trop de vue que certaines oppositions, que l'on tente de décrire, existent à l'état d'antinomie au sein de la théologie catholique elle-même (1).

Malgré le fait indéniable que, dans l'un et l'autre « camp », la vie chrétienne se moule sur une autre structure psychologique, avec certaines constantes caractéristiques, et que chez les Réformateurs même — nous pensons surtout à Luther — le facteur psychologique comme cause efficiente est, quoi qu'on en dise, d'une importance capitale (par exemple dans la sélection « paulinienne » des textes bibliques) — il est nécessaire cependant de mettre en lumière le fond proprement théologique du litige, seul point de rencontre décisif. La phénoménologie dans ce domaine peut être révélatrice de bien des choses, mais elle nous laissera dans une lumière assez floue en ce qui concerne le « noumène ».

(1) C'est ainsi que le regretté Dr. Max Metzger de sa prison pouvait écrire dans sa lettre à Pie XII : « Die — sicher ernsthaften und bedeutungsvollen — *dogmatischen Differenzen* spielen heute *nicht mehr die entscheidendste* Rolle als Hindernis der Wiedervereinigung. Viel stärker stehen geistige *Haltungen* gegeneinander ; diese können aber durchaus nicht einfach mit « Wahrheit » auf der einen, « Irrtum » auf der anderen Seite gleichgesetzt werden, da es sich oft um *Spannungsgegensätze* handelt, die in der Universalität der Una catholica alle irgendwie zu ihrem Recht kommen dürfen. Ich nenne etwa als solche Gegensatzfragen : Gott oder Mensch ? Christus oder Kirche ? Schrift oder Tradition ? Gnade oder Aszese ? Gesetz oder Freiheit ? Recht oder Liebe ? Form oder Geist ? Evangelium oder Gesetzbuch ? Moral oder Gesinnungspflege ? Sakramentales oder Geist-Christentum ? Volksfrömmigkeit oder höhere Gnosis ? National- oder Weltkirche » (cfr. *Gefangenschaftsbriefe*, 2me éd. 1948, p. 190).

De fait, le protestantisme peut être pris au sérieux du point de vue strictement théologique, comme le demande le Dr. van der Linde ; mais des précisions importantes s'imposent.

Il faut dire que le problème spécifiquement « protestant » pour autant qu'il n'est pas un faux problème, ne peut se poser que dans l'Église même. Faisons trois remarques :

1) Il n'y a pas de vie théologique ni de théologie dans le plein sens du mot en dehors de l'Église. (II Pet. 3, 14-18 nous vient ici à l'esprit : en face des erreurs — occasionnées justement par les difficultés des lettres de Paul — veillez à ne pas déchoir « de votre fermeté » (*στηριγμός*, une qualité qu'on pourrait appeler ecclésiologique), mais « croissez dans la grâce et la gnose de notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ »).

2) Par le fait des schismes, la théologie de l'Église s'affermit dans ses positions acquises, mais est affaiblie dans son processus d'épanouissement. Son universalisme essentiel ne peut plus se servir de tous les registres de l'esprit humain, ce qui se répercute sur elle par une réduction de ses moyens d'expression (1). Pour comprendre davantage sous ce rapport le phénomène protestant, il sera utile de le considérer aussi et peut-être principalement comme une réac-

(1) D'ailleurs, cette limitation existe aussi par le fait que l'Église est encore aux débuts de son rôle missionnaire. Pensons aux paroles de Pie XII au consistoire de février 1946, lors de la création de nouveaux cardinaux de différentes nationalités : « Le jour s'annonce... où elles (les Églises des nouvelles chrétientés) interviendront dans la pensée et l'orientation de l'Église universelle ; où elles nous enseigneront, nous, vieilles chrétientés d'Europe qui avons été leurs pédagogues et de qui leur est d'abord venue la doctrine ». — Raison de plus pour que l'Église rassemble tous ses trésors acquis, afin que cet échange providentiel puisse s'effectuer dans les meilleures conditions et sans retard, la vie de l'Église « se présentant aujourd'hui comme un échange de vie et d'énergie entre tous les membres du Corps mystique du Christ sur la terre ». (Pie XII à la même occasion).

tion résultant du schisme qui a rendu étrangers l'un à l'autre l'Orient et l'Occident, les deux mondes nécessairement complémentaires de la structure historique de l'Église.

3) La Réforme, ayant ses racines dans un enchevêtrement de culpabilité commune, doit trouver une solution dans un effort commun et solidaire, où il ne s'agira pas, en somme, de faire l'impossible et de préciser la différence exacte entre certaines positions des deux parties, dans l'illusion d'aboutir ainsi à un dilemme sans échappatoire, mais de rendre à la Théologie sa vie totale, en se plaçant avec attention et « sympathie » devant les différentes questions posées par le fait concret des chrétientés séparées. La simple alternative « erreur-vérité » ne se rencontrera nettement que dans le cas individuel, où un non-catholique adhère à l'Église par un acte de foi, sous l'effet d'une grâce spéciale.

La voie vers la solution dans le « conflit » confessionnel semble être vraiment plus existentielle, déterminée justement par une dialectique de la vie même, que nous voudrions appeler la dialectique de l'économie divine. Le dilemme, par définition, reste trop confiné au domaine de la raison raisonnante et est, somme toute, d'une tout autre nature que ce que le Dr. van der Linde appelle quelque part très bien le « mouvement œcuménique de Dieu », transcendant aux pensées et aux efforts humains. Dans le dictionnaire néerlandais Koenen, nous lisons qu'un dilemme est un choix difficile entre deux choses désagréables. Mais si, par hasard, au cours du temps, une de ces choses se révèle comme « agréable » ? Si cela se produisait, par exemple, par la liquidation de ce grand « péché » qu'est la séparation entre l'Orient et l'Occident ? Cet événement rendrait à l'Église une plénitude de science et de vie, qui, à notre jugement, pourrait bien faire disparaître d'un seul coup la problématique protestante, restée jusqu'alors insoluble. Dans cette hypo-

thèse, le dilemme ou bien n'existerait plus, ou, du moins, perdrait son acuité actuelle (1).

En ce qui regarde le travail théologique à accomplir ici, il semble nécessaire de le concentrer davantage sur la doctrine de la justification et de la sanctification, car tout le problème protestant fut et est encore essentiellement en fonction de ces questions, dont on peut dire qu'elles n'ont pas encore été suffisamment mises en lumière par une étude synthétique minutieuse de l'Écriture et de la tradition théologique, où apparaît une plus grande richesse d'aspects qu'on ne soupçonne en général. En tous cas, c'est sur le terrain de cet important thème théologique que le protestantisme a fermement pris position et toutes les autres divergences en découlent plus ou moins logiquement. Ce sera ici une tâche de la théologie de réduire le protestantisme à son intuition première et initiale, en en donnant l'interprétation authentique.

L'évêque évangélique Dr. Stählin écrivit en 1946, à propos de l'indiscipline doctrinale et cultuelle qu'il constatait dans le protestantisme contemporain, qu'« on doit reconnaître dans l'Église Réformée certaines évolutions qu'il faut bien qualifier de décomposition et de décadence... Ce « protestantisme » ne vient pas de la Réforme, mais de l'*Aufklärung* ». Plus loin, dans ce remarquable rapport, il

(1) Cf. l'art. de D. N. Oehmen *Le Schisme dans le cadre de l'économie divine*, Irénikon, t. XXI, p. 6-31. Le pasteur R. Paquier écrit dans *Verbum Caro* (1948), N° 5, p. 8 : « Cette décisive fragmentation de la totalité primitive, que marque le divorce de l'Occident et de l'Orient a été une vraie catastrophe dans l'histoire de l'Église. Car c'est l'évolution unilatérale de la théologie latine qui a engendré la crise d'où la deuxième grande rupture, celle du XVIe siècle, devait sortir. La controverse catholique-protestante s'en trouve d'emblée faussée, parce qu'il y manque le *tertium quid* que la vision orientale du christianisme aurait pu donner ». On pourrait dire que par le schisme, consommé en 1054, l'Église d'Orient s'est trouvée sur une voie de garage, au détriment de celle d'Occident, qui resta seule devant une tâche, humainement parlant, au-dessus de ses forces.

est dit que l'on taxe injurieusement de « catholicisme » tout ce que l'on ne connait plus (la prière quotidienne du matin et du soir, le signe de Croix, la confession individuelle, le sacrement de l'Autel). Bien que la « réforme » de toute l'Église ait échoué au XVIe siècle, les réformateurs ne sont pas à rendre responsables des fadaises d'un libéralisme déchaîné ; ils avaient la préoccupation de la pureté doctrinale tandis que maintenant « on peut dire sans exagération que le dogme a perdu dans notre Église son caractère *obligatoire* ». A ce propos, l'auteur rappelle le souci dogmatique de la confession d'Augsbourg, non pas sans ajouter qu'« on peut discuter du point de vue théologique pour savoir si, dans la Confession d'Augsbourg, la vérité contenue dans les Évangiles a été formulée complètement et de manière à éviter tout malentendu. Nous désirons sur ce point une discussion sérieuse avec des théologiens catholiques, mais aussi avec nos propres théologiens ». A ceux qui mettent en garde contre « les tendances catholicisantes » l'évêque Stählin répond qu'ils « devraient lire et relire le chapitre 17 de saint Jean et y réfléchir dans la prière » (1).

Non seulement dans le luthéranisme, mais même dans les milieux calvinistes, il y a des tendances vers la revalorisation de certaines valeurs catholiques. Il y a quinze ans déjà, M. Visser 't Hooft écrivait : « A moins de considérer Luther et Calvin comme des demi-protestants qui n'ont pas pu se délivrer complètement du fardeau de la « superstition catholique », il nous faut bien admettre que l'insistance des catholiques non romains sur le caractère indispensable des sacrements et même sur une très grande partie de leur doctrine sacramentelle, sont plus proches des intentions réelles de la Réforme que l'indifférence moderne de beaucoup de nos coreligionnaires sur ce chapitre » (2).

(1) *Documents*, Strasbourg, 1947, p. 2-8.
(2) *Le Catholicisme non romain*, p. 120.

Au contraire, M. Barth prononça en mars dernier à Zurich une phrase dont le sens est probablement moins « œcuménique » : « D'authentiques Églises protestantes, disait-il, ne naîtront pas d'une marche en arrière, d'un recul jusqu'au XVIe siècle »(1). Quoi qu'il en soit, on constate maintenant que même un professeur Barth a commencé à s'intéresser et à participer activement au mouvement œcuménique. Et s'il a pu sembler pour le moment qu'il « le mène où il veut », un jour pourrait bien venir où il sera mené là où il n'aura pas voulu.

Les livres, auxquels nous nous référions ici, nous plaçaient devant la question : dans l'opposition Catholicisme-Réforme (et Amsterdam a montré combien elle est réelle !) s'agit-il d'un conflit jusqu'au dilemme ? De notre part, nous ne pouvons le croire, le dilemme ayant quelque chose de forcé et de négatif ; il nous laisse, nous l'avons vu, dans le « désagréable », il est ici une impatience et ne mérite donc pas le qualificatif de « chrétien ». Tandis que « l'amour chrétien s'allie à une tranquille confiance en Dieu, notre Père, qui fait mûrir chaque chose au moment propice, quand nous avons fourni notre part et reconnu le signe des temps » (August Meissinger).

D. Th. STROTMANN

(1) *SOEPI*, 1949, No 12.

COURTE BIBLIOGRAPHIE

J. GONSETTE. — Monitum *du 5 juin* 1948 *sur les réunions interconfessionnelles*. Nouv. Revue théologique, mai 1949, p. 524-530.

JEAN GUITTON. — *Vérité et charité. Souvenirs œcuméniques*. Id., juillet-août 1949, p. 673-686.

LOUIS A. HASELMAYER. — *The Church of Sweden and the Anglican Communion*. The Holy Cross Magazine, August 1949, p. 213-222.

R. PAQUIER. — *L'Église anglicane dans la chrétienté d'aujourd'hui*. Verbum Caro 1949, no 9, p. 13-31.

OLIVER TOMKINS. — *Amsterdam in Retrospect*. East and West Review, juillet 1949, p. 70-75.

The Moscow Resolutions on Anglican Orders 1948. The Church Quarterly Review, avril-juin 1949, p. 102-124.

Chronique religieuse.

ACTUALITÉS

Église catholique. — La pression exercée sur le clergé et les fidèles catholiques des pays de l'Est augmente toujours. Les gréco-catholiques du DIOCÈSE DE PREŠOV (Slovaquie) sont à leur tour menacés d'une orthodoxification en règle. Des arrestations ont eu lieu, entre autres des moines basiliens de la ville épiscopale. A Prešov encore, à Michailovce, à Stropkov et ailleurs, des couvents, des églises et d'autres bâtiments religieux ont été mis à la disposition d'un clergé pro-moscovite. Mgr Paul Gojdič et son auxiliaire, Mgr Basile Hopko, sont encore, semble-t-il, en liberté.

EN ROUMANIE, les six évêques gréco-catholiques détenus d'abord en divers lieux, ont été transférés au couvent de Calderusan, près de Bucarest. On vient de supprimer les subsides d'État aux deux derniers évêques latins encore en fonction, Mgr Aaron Marton d'Alba Julia et Mgr Antoine Durcovici de Jassi, ainsi qu'à 135 prêtres. Au mois de juillet quinze congrégations et ordres religieux catholiques de Roumanie ont été dissous par décision du conseil des ministres.

Mentionnons que l'Église orthodoxe roumaine de Paris, « se considérant comme la représentante de l'Église orthodoxe roumaine tout entière », s'est adressée au cardinal Tisserant et à S. S. le Pape Pie XII même, pour « protester de la manière la plus résolue contre tous les abus et les vexations auxquels a recours le régime communiste de Roumanie contre l'Église chrétienne et spécialement contre les

Églises sœurs, l'Église romano-catholique et l'Église gréco-catholique » (1).

A MOSCOU, le curé français de l'église de Saint-Louis est en fait mis dans l'impossibilité d'avoir des relations avec les catholiques, qui sont ressortissants soviétiques. Seulement le dimanche il peut célébrer une messe réservée aux seuls étrangers. Les autres jours il doit se limiter à une messe « personnelle », non annoncée. Le confessionnal n'est mis à sa disposition qu'avant la messe dominicale.

Église russe en URSS. — Les nouvelles religieuses de l'URSS deviennent rares. On a l'impression que les autorités civiles craignent maintenant d'être trop tolérantes envers la religion. Aux grandes fêtes de l'Épiphanie et de Pâques les églises furent bondées. La *Pravda* du 19 février donne, en forme de feuilleton, une description du « Jourdain » du 6 janvier à Saratov, de la bénédiction du fleuve (ici l'auteur renvoie plutôt rapidement son lecteur aux tableaux des artistes et écrivains du « règne ténébreux de la vieille Russie ») et de la baignade traditionnelle de certains audacieux dans l'eau glacée. Le journal y signale un scandale du point de vue de la santé publique et des mœurs. « Peut-être ne faut-il pas se dépouiller de tout, petit père ? » — une question à laquelle le diacre en fonction aurait répondu avec légèreté : « Dans ce cas tu ne recevras pas pleinement la grâce »... Ce qu'il y a de plus significatif dans cette histoire, c'est que le Saint-Synode publie dans le *ŽMP*, N° 2, une espèce d'excuse en forme de réprimande, qui s'adresse surtout à l'évêque Boris du lieu, transféré à Tčkalov à la suite de ces incidents.

(1) Cfr *DC* 3 juillet 1949, col. 890. Ce numéro et le suivant de la précieuse *Documentation* contiennent de nombreux renseignements et documents sur le drame de l'Église catholique de Roumanie.

La presse soviétique s'agite contre certains symptômes du renouveau religieux. La *Pravda* du 30 mars rappelle aux Komsomol (groupes de la jeunesse) qu'il n'est pas permis de rester neutre. La science est en contradiction absolue avec toute religion. « Que les Komsomol améliorent donc la qualité de leur propagande dans le domaine des sciences naturelles ». Le *Journal des Instituteurs* du 19 mars, signalant les préoccupations religieuses d'un instituteur dans une école de Crimée, ajoute que « seul une éducation basée sur la philosophie du matérialisme scientifique peut le débarrasser de pareilles erreurs de pensée ».

Le patriarche Alexis envisagerait de convoquer sous peu une nouvelle conférence des Églises orthodoxes soumises à sa juridiction ou influence. La situation de l'Église catholique dans les pays satellites de l'URSS y serait examinée.

Émigration. — Parmi les laïcs russes orthodoxes aux États-Unis on constate un mouvement croissant pour faire cesser les malheureuses divisions entre les différentes juridictions et pour arriver à une seule organisation. Les chefs des Clubs fédérés des Russes orthodoxes ont discuté la question à Philadelphie au début de l'année. « Les dirigeants ont profondément senti la nécessité d'unir les fidèles orthodoxes russes, avant que la tâche encore plus grande et infiniment plus étendue — celle d'unir les autres églises nationales orthodoxes des É.-U. et du Canada — puisse être entreprise » (1). A cette dernière fin la fédération se sert pour son journal de la langue anglaise. D'après les derniers recensements, le nombre total des Orthodoxes aux É.-U. et au Canada s'élève en chiffre rond à 1.000.000.

Également en Amérique du Sud le besoin de plus grande unité se fait sentir parmi les Russes. Leur nombre a été fort

(1) Cfr *Russian Orthodox journal*, mars 1949.

augmenté par l'immigration de citoyens soviétiques. La plupart d'eux se réclament de la juridiction du Synode de Munich, qui compte sur place trois prélats, l'archevêque Théodose de São Paulo (Brésil), l'archevêque Pantélémon de Buénos-Aires, l'ancien higoumène de Počaev, et l'évêque Léonce du Paraguay. Le groupe patriarcal dépend de l'évêque Théodose. Ceux qui dépendent de la juridiction du métropolite Théophile sont sous la direction du protoprêtre Izrazcov. Buénos-Aires est la capitale de la nouvelle émigration russe, comme le fut Paris de l'ancienne après la révolution. Les RELATIONS entre la hiérarchie catholique et orthodoxe sont bonnes et même, paraît-il, cordiales. Le cardinal Santiago Copello, lors d'une visite de l'archevêque Pantélémon, a exprimé ses vœux pour la concorde et l'entente mutuelles.

EN FRANCE (Bièvres) et en ALLEMAGNE (Berchtesgaden) le MOUVEMENT CHRÉTIEN DES ÉTUDIANTS RUSSES a tenu en juin ses conférences annuelles. La jeunesse se montra particulièrement intéressée aux problèmes œcuméniques, comme, par exemple, les développèrent les professeurs L. Zander, V. Veidle et V. Zěnkovskij, à Bièvres.

Ce dernier, parlant sur « le nationalisme et l'Église », montra la grande importance de l'élément national dans la vie de l'esprit, mais aussi son danger. L'Église orthodoxe, selon le prof. Zěnkovskij, accepte les valeurs nationales pour autant qu'elle emploie pour ses prières liturgiques la langue vulgaire, mais elle ne reconnaît pas d'Église nationale. Les Églises orthodoxes sont seulement locales et suivent dans leur organisation les frontières des états historiques.

Albanie. — Tandis que l'Église catholique se trouve dans la situation pénible qu'on sait (des cinq évêques un seul reste en fonction), la hiérarchie orthodoxe albanaise est l'objet d'une forte pression en vue d'obtenir d'elle la reconnaissance du patriarcat de Moscou. L'épiscopat résiste avec force à ces tentatives. A Tirana, la capitale, un congrès

de jeunesse s'est tenu, qui a pour but de fusionner toutes les organisations de jeunesse du pays en un seul groupement s'inspirant des règlements des Komsomol soviétiques.

Angleterre — *The Church in the World* de juin-juillet exprime sa satisfaction de la nomination de deux représentants de l'anglicanisme à la conférence d'Amsterdam, 1949, les chanoines A. Reeves et H. W. Baines, aux évêchés respectivement de Johannesbourg et de Singapoure.

Athos. — On a annoncé la mort de l'archimandrite Métrophane du monastère de S. André. Ce couvent russe, qui avant la première guerre mondiale comptait plus de 500 moines, n'en compte plus pour le moment que 25, dont la plupart sont des vieillards. Dans le *Blagověstnik* orthodoxe de San Francisco, 1948, se trouve une lettre des moines russes athonites à l'archevêque Tychon, qui, après l'avoir remercié d'un don, ajoute :

« Notre Athos se meurt. Il n'y a plus de recrutement de forces nouvelles et jeunes ; les vieux moines ne peuvent souvent même pas faire les offices divins. A plus forte raison sont-ils incapables d'un labeur physique. C'est pourquoi plusieurs vergers et vignes de chez nous ne sont plus entretenus. Il manque la main-d'œuvre. Il y a des monastères, qui autrefois comptaient jusqu'à 400-500 habitants et qui maintenant n'en ont plus que 20 à 25 ; ceux-ci sont faibles et impotents de vieillesse. Le blé ne pousse pas chez nous à Athos et son achat à Salonique coûte cher ».

La communauté russe de Pantélémon compterait actuellement encore 200 moines, mais dont les « jeunes » (c.-à-d. d'environ 50 ans) ne seraient qu'en nombre de 25 (1). La Thébaïde athonite, jadis si florissante, avec ses nombreuses cellules d'anachorètes, est aujourd'hui en pleine décadence. Avant la guerre 200 ascètes y habitaient encore,

(1) Dans une lettre provenant de l'Athos, cfr *PR* 17 nov. 1947.

maintenant ils ne sont pas plus de dix. Les bâtisses sont toutes détruites. Il faut ajouter que la Sainte Montagne bénéficie pour le moment aussi du plan Marshal. A Karyès a été construit un beau bâtiment pour la direction de l'Athos. L'ancien bâtiment servira d'hôpital pour l'ensemble des monastères. Mais la situation reste difficile, on la dit même tragique. « L'avenir est très sombre. L'unique espoir est en la protection de la Mère de Dieu et en l'intercession du grand martyre Pantélémon », écrit un moine du monastère russe de ce nom.

Bulgarie. — Le 31 mai, clôture des cours à la faculté de théologie orthodoxe à Sofia. Trente-quatre étudiants ont terminé leurs études, dont 25 prêtres, 4 moines et 5 laïcs. Le professeur Stéfan Zankov prononça le discours de circonstance.

Constantinople. — L'ÉGLISE ORTHODOXE EN TURQUIE va pouvoir reprendre le contrôle de ses églises, écoles et institutions de bienfaisance. Ces 20 dernières années c'était à un commissaire turc gouvernemental qu'appartenait la surveillance de ces institutions. La communauté orthodoxe en Turquie compte environ 75.000 âmes (1).

LE PATRIARCHE ŒCUMÉNIQUE a nommé comme son successeur à NEW-YORK le métropolite Timothée Évangélidès de Rhodes. Celui-ci aura juridiction sur toutes les communautés grecques des deux Amériques.

Finlande. — L'ÉGLISE ORTHODOXE FINNOISE, comptant environ 80.000 fidèles, se compose aujourd'hui d'une trentaine de paroisses organisées (en 1939 il y en avait plus de soixante), avec 38 prêtres. L'archevêque de Kupio est assisté d'un évêque à Helsinski, où se trouve un séminaire.

(1) Cfr *SŒPI* 15 juillet 1949.

Ils sont dépendants du patriarche œcuménique, tout en conservant une grande autonomie. Depuis la perte de la Carélie tout est à réorganiser. La Finlande actuelle compte trois monastères : Valamo, qui n'a plus que 100 moines, tous fort âgés ; Konevissa, avec 25 moines, et Lintula, avec 40 moniales. Un projet de loi pour la réorganisation de l'Église orthodoxe finnoise sur la base de la nouvelle situation est à l'étude et doit être approuvé par le Parlement (1).

Grèce. — Le 20 mai, DÉCÈS de MGR DAMASCÈNE D'ATHÈNES à l'âge de 59 ans, primat de Grèce. Son successeur est le MÉTROPOLITE SPYRIDON (Vlachos), âgé de 74 ans, antérieurement archevêque de Janina, très estimé partout pour son activité charitable. Son intronisation a eu lieu le jour de Pentecôte.

Malgré les circonstances tragiques que traverse le peuple grec, il montre son amour pour l'Église en manifestant son grand souci pour la continuation du culte. Par les faits de la guerre civile, l'Église est handicapée dans la formation du clergé et d'un cadre enseignant laïc. Une ÉCOLE POUR PRÉDICATEURS ET CATÉCHISTES a été ouverte récemment à Athènes. Les DESTRUCTIONS MATÉRIELLES sont extrêmement graves. Nombreuses églises, avec leur mobilier, leurs ornements, leurs livres, etc., ont été ravagées. Le dimanche, 3 mars, fut un jour de commémoration pour les 350 prêtres, victimes des violences des dernières années. L'Église doit entretenir leurs familles, mais n'a pas d'argent. Dans le DIOCÈSE DE KARDITSA (Thessaliotis), seulement 30 des 230 prêtres de jadis y continuent leur ministère. Parmi les églises de ce diocèse 40 furent détruites et 170 totalement pillées. Le clergé vit partout dans l'extrême dénuement (2). Près de 640.000 villageois, avec leurs prê-

(1) Cfr *ECB* janvier-février 1949.
(2) Cfr *CT* 6 mai 1949.

tres, s'entassent à présent dans les villes défendues de la Grèce centrale et septentrionale. Dans les régions métropolitaines les mouvements religieux de catéchisation et d'éducation, tels que « Zoë » et « Aktinès », rencontrent un intérêt croissant auprès des étudiants, des représentants des professions libérales et surtout de la jeunesse. Près d'Athènes a été créé aussi un nouveau centre pour l'INSTRUCTION DES DIACONESSES, qui feront œuvre d'assistance sociale et paroissiale. Un home pour les prêtres dont la santé a été atteinte va être aménagé au monastère de Pendali (1).

Roumanie. — Au monastère de Calderusan (où sont internés maintenant, comme nous l'avons dit, les évêques gréco-catholiques), décès de l'évêque orthodoxe Géronte de Constanza, déposé en 1947, en même temps que le métropolite de Jassi et les évêques du Danube inférieur, d'Oltenia et de Roman, pour leur opposition à la politique pro-russe imposée à l'épiscopat. Le 8 juin dernier la nouvelle ASSEMBLÉE NATIONALE DE L'ÉGLISE ORTHODOXE roumaine a ouvert sa session en présence de plusieurs ministres et sous la présidence du patriarche Justinien Marina. A cette occasion, l'ancien prêtre gréco-catholique Théophile Herineanu, celui qui avait agencé le passage forcé à l'Orthodoxie des fidèles gréco-catholiques, fut élu évêque du diocèse de Roman-Hus.

Le 23 juin LES CHEFS DES CULTES orthodoxe, réformé, évangélique luthérien, israélite, unitarien, arménien grégorien, chrétien de vieux rite (lipovan) et musulman, RÉUNIS AU PALAIS PATRIARCAL, ont adopté une motion de reconnaissance envers le gouvernement, à l'occasion de l'approbation des nouveaux statuts pour l'organisation et le fonctionnement des cultes (2). Le ministère des cultes

(1) Cfr *SŒPI* 10 juin 1949.
(2) Voir ce texte significatif dans *DC* 17 juillet, col. 934-936.

a demandé aux représentants de six groupes protestants de se fédérer. Les adventistes réformés se sont abstenus. La confédération comprendra 187.000 membres, dont environ la moitié sont des baptistes (1).

Depuis mai, l'INSTITUT THÉOLOGIQUE de Bucarest donne des « cours spéciaux d'orientation nouvelle », auxquels tous les prêtres devront prendre part (2).

Relations interorthodoxes.

Sous les auspices de la Commission œcuménique de la Jeunesse et sous son inspiration, une première CONFÉRENCE INTERORTHODOXE DE JEUNESSE a eu lieu du 8 au 13 janvier à l'Institut œcuménique de Bossey et a réuni, un peu au hasard des circonstances, quelques compétences jeunes et moins jeunes, ainsi que des nouveaux venus. Le professeur L. Zander présidait.

La conférence avait pour but de coordonner « pour la plus grande gloire de l'Église orthodoxe » (expression du rapport) les « réveils » qui se produisent parmi la jeunesse orthodoxe. Elle examina deux thèmes surtout : l'organisation du Mouvement interorthodoxe de jeunesse et l'attitude orthodoxe envers le Mouvement œcuménique, laquelle intéresse spécialement la Chronique. Après de très vifs débats on évita les conclusions de principe et ne formula que des constatations : La collaboration des Orthodoxes au Mouvement a donné jusqu'à présent d'heureux résultats dont le principal a été la découverte de frères dans le Christ. On a souligné le devoir de travailler au rapprochement avec les Églises orientales dissidentes mineures ainsi que l'importance des rencontres fraternelles avec les catholiques.

La conférence a nommé un Comité de continuation (3).

(1) Cfr *SŒPI* 15 juillet 1949.

(2) Cfr Chronique 1949, p. 173.

(3) *S(obornost)*, *Summer* 1949. HELLE GEORGIADIS, *An Orthodox Youth Conference*, p. 212-218.

Relations interconfessionnelles.

ENTRE CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *ŽMP* a commencé, à partir de son numéro 3, la publication d'une étude de B. NIKONOV intitulée L'ÉGLISE ORTHODOXE ET ROME. Jusqu'à présent il n'expose rien d'original sur la question et répète de vieilles thèses tendancieuses. Même allure idéologique encore, avec quelques erreurs de fait, dans l'article de l'ARCHEVÊQUE HERMOGÈNE : LA POLITIQUE ECCLÉSIASTIQUE ORIENTALE DES PAPES DE ROME, Benoît XV, Pie XI et Pie XII (*Id.* N° 4). Les activités du pape régnant seront examinées dans une seconde partie.

Une note parue dans *CT* du 20 mai, p. 318, consacrée à l'INSTITUT THÉOLOGIQUE SAINT-SERGE de Paris et à ses activités unionistes, estime qu'il est à ce dernier égard l'institution œcuménique qui a eu les relations les plus soutenues et les plus cordiales avec des catholiques, lesquelles, d'après le pasteur M. Bœgner, auraient permis un rapprochement entre catholiques et protestants français.

Le DEUTSCHER EVANGELISCHE KIRCHENTAG de 1949 tenu à Hannovre, a fait un appel aux catholiques allemands.

Il commence par exprimer sa gratitude pour l'initiative du même genre que le *Katholikentag* de Mayence 1948 avait prise en faveur des compatriotes évangéliques (1). Pour être fidèles à la vérité, catholiques et évangéliques doivent actuellement marcher par des voies séparées vers Celui qui a dit : « Je suis la Voie », mais ils sont, les uns et les autres, appelés au service commun de la nation.

La *Evangelische Kirche Deutschlands* (EKD) a touché dans une récente déclaration la question des RELATIONS ENTRE CATHOLIQUES ET PROTESTANTS, le point névralgique du problème unioniste en Allemagne.

Sans doute les circonstances politiques actuelles ont suscité une certaine collaboration entre eux, mais elles ne doivent pas faire

(1) Cfr Chronique 1949, p. 177.

oublier leurs différences doctrinales, sinon on aboutirait à une fraternisation irréelle. « Au contraire, des expériences réjouissantes prouvent que ce sont précisément des discussions sérieuses qui peuvent le mieux éclairer l'unité de l'Église ». On esquisse ensuite la physionomie de ces discussions dont le but est de faire voir le partenaire tel qu'il est réellement (1).

Ueberblick du 13 août relate la conférence annuelle au couvent capucin de Stans de la UNA SANCTA BEWEGUNG SUISSE qui porte maintenant le nom de « cercle œcuménique ». On y traita de la prière dans le travail unioniste ; pour rendre plus visible l'unité de tous les chrétiens dans la prière dominicale, son texte en usage dans le *Berneuchener Kreis*, fut adopté.

ENTRE ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — L'attitude officielle de l'Église grecque envers le Mouvement œcuménique sera envisagée en détail dans une prochaine Chronique.

Pour des raisons de commodité, cette même attitude mais de la part de la conférence interorthodoxe de jeunesse, a été considérée plus haut.

Toujours encore la même attitude est exposée dans un article : LES ORTHODOXES ET LES RÉUNIONS ŒCUMÉNIQUES (2).

En voici les conclusions : les Orthodoxes ont non seulement le droit mais le devoir de prendre contact avec les non-orthodoxes ; leur but ici ne pourrait, en aucun cas, être la constitution d'une fédération d'Églises qui prétendrait être, remplacer ou englober l'Église orthodoxe, une, sainte, catholique et apostolique, fondée par le Christ ; ce but est de témoigner de la vérité révélée. Certes les Orthodoxes sont indignes de ce dépôt qui leur a été confié par Dieu ; cependant dans ce domaine et dans ce domaine seulement, ils ne peuvent rien recevoir, pas même de correction, mais seulement transmettre ce qu'ils ont reçu.

(1) *Amtsblatt* der EKD du 15 avril.

(2) *Bulletin de l'Association chrétienne des étudiants de Grèce*, N° 3, cité par *SŒPI*, N° 19.

Rapports avec les anglicans. — Les THÉOLOGIENS DE GRÈCE manifestent beaucoup d'intérêt pour la THÉOLOGIE ANGLICANE. Les périodiques anglicans contiennent souvent des appels pour l'envoi de cette espèce de littérature aux intéressés.

Un PHILIP USHER MEMORIAL FUND a été établi pour permettre à des étudiants anglicans de séjourner dans des pays où l'Orthodoxie existe.

FCB fait très justement remarquer le problème unioniste important que pose dans les pays anglo-saxons la présence de 6 millions de PERSONNES DÉPLACÉES.

Le FELLOWSHIP DES SAINTS ALBAN ET SERGE continue heureusement ses activités et la revue *S(obornost)* les reflète fidèlement.

On peut les résumer en une communauté de prière, de pensée et d'amitié (et d'hospitalité) ; leur siège pendant l'année entière est à Londres, *S. Basil's House* (J. Ford en donne une chronique dans *S, Summer* 1949) dont la chapelle vient d'être bénite par le métropolite Germanos de Thyatire, et, pendant trois semaines de l'été, d'une façon particulièrement intense, dans une conférence annuelle ; celle de 1949 a eu lieu à Abingdon et avait pour thème général l'Église. Au cours de la bénédiction, Mgr Germanos dit combien il conseillait à ses fidèles de fréquenter, à défaut d'offices orthodoxes, les offices anglicans, car la prière en commun est la meilleure forme de collaboration entre chrétiens ; c'est à elle que le patriarche de Constantinople faisait appel il y a une trentaine d'années.

Une ÉGLISE ET UNE MAISON ORTHODOXES ont été inaugurées à OXFORD, Marston street.

Rapports avec les protestants. — C'est dans la maison de Nidelbad à Rüschlikon près de Zurich, siège de l'UNION SUISSE DES DIACONIES, qu'une centaine de personnes, de confessions chrétiennes diverses, se sont réunies du 18 au 20 juin, pour considérer ensemble, dans l'étude et la prière, la validité universelle de la revendication de l'Orthodo-

xie à posséder la plénitude ecclésiastique. On exprima le désir de voir cette initiative se continuer à l'avenir (1).

Les OSTKIRCHENTAGUNGEN des Églises évangéliques d'Allemagne deviennent toujours plus fréquentes. On peut en trouver les détails dans la *Herder-Korrespondenz* de juin et de juillet.

« Le nombre de ces conférences montre le besoin qu'éprouvent les Églises d'avoir un échange avec les Églises orthodoxes, leur doctrine, leur esprit, leur conception de l'Église et leur collaboration avec le Mouvement œcuménique » (p. 450).

ENTRE ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — *LC* du 15 mai publie *in extenso* le rapport de la commission de l'Église épiscopalienne des États-Unis, ON APPROACHES TO UNITY, destinée à la Convention de cette Église, prévue pour l'automne prochain. Contrairement à celui de 1946, il est unanime mais ne contient rien de très saillant.

On connaît l'existence de conférences entre l'ÉGLISE D'ANGLETERRE et les Églises libres anglaises. L'archevêque de Cantorbéry a adressé maintenant une invitation pour des pourparlers similaires à l'ÉGLISE D'ÉCOSSE (prebytérienne), qui l'a acceptée.

CT des 8 et 22 juin donne un aperçu instructif sur le *Scheme* d'union à CEYLAN ; son auteur est le Rév. Basil Jayawardena, de tendance anglo-catholique. SIMONE BICKEL donne une étude sur le même sujet dans *Verbum Caro*, nº 9, p. 32. Quant à l'ÉGLISE DE L'INDE MÉRIDIONALE, elle a nommé un comité de théologiens pour examiner les réserves que la conférence de Lambeth a faites à sa charte constitutionnelle (2).

La situation des anglicans dans le NANDYAL, territoire appartenant à cette Église, n'est pas encore réglée, mais leur intention de rester anglicans serait inébranlable (3).

(1) *SŒPI*, Nº 24.
(2) Cfr *I*, 1949, p. 160 suiv. et *Gu* du 20 mai.
(3) *CT* 29 juillet.

Divers. — Le fascicule d'avril-juin 1949 de *IKZ* est dédié au Dr. A. Rinkel, archevêque vieux-catholique d'Utrecht, « évêque et savant » qui quitte, après 25 ans, son enseignement au séminaire d'Amersfoort.

On y trouve un article de E. Lagerwey : *Utrecht centre d'Unité*. Le titre est suffisamment parlant par lui-même. Voici la phrase finale : « L'auteur ne prétend pas que de nos jours l'Église d'Utrecht soit recherchée comme le seul centre d'unité. On n'est pas encore à la fin de l'histoire du Royaume de Dieu ».

SŒPI, No 29, annonce qu'en 1950 fusionneront aux États-Unis l'Église évangélique libre d'Amérique (suédoise) avec l'Association des Églises évangéliques libres (norvégiennes), et le Conseil national des Églises communautaires avec le Biennial Council of the People's Church of Christ and Community Centres.

Mouvement œcuménique.

Le Dr. Visser 't Hooft, secrétaire général du Conseil œcuménique a visité les États-Unis et le Canada fin avril et mai derniers afin d'y coordonner le travail œcuménique.

Il a déclaré à maintes reprises (*LC* des 1 et 15 mai) attacher une grande importance au maintien et au développement des relations entre les Églises en deçà et au delà du « rideau de fer », et à leur mutuelle compréhension. Au delà du « rideau » il n'y aurait pas actuellement, à son avis, de vraie persécution comparable à celle des débuts de la révolution communiste en Russie, mais seulement un essai de « domestication » par l'État, chose qui n'est pas moins, sinon plus, opposée que l'autre à la nature de l'Église et à sa fonction essentielle de témoigner pour le Christ dans la vie publique. Une seule fonction, à part la liturgique, lui est permise là-bas, celle de se joindre au chœur de louanges du régime. Le secrétaire général est cependant optimiste parce qu'il croit qu'une pareille pression sur l'Église réveillera son dynamisme, même en Russie.

Cette attitude du Dr. 't Hooft n'est pas nouvelle et semble

s'inspirer de K. Barth (1) ; il l'a exprimée p. ex. à la récente session du Conseil britannique des Églises (V. Chronique 1949, p. 171) et a suscité par là une véhémente critique du doyen anglican de Chichester le Rév. A. S. Duncan Jones, lequel y voit surtout le désir de se dissocier de l'attitude de l'Église catholique et de ne pas condamner le caractère antichrétien du marxisme (2). Au cours d'une CONFÉRENCE CONTRADICTOIRE le Rév. H. E. Fey, rédacteur du *Christian Century* a critiqué le Conseil œcuménique des Églises sur trois points : la base dogmatique du Conseil est insuffisante ; parce qu'il est un Conseil de dénominations plutôt que d'Églises locales, le Conseil œcuménique s'écarte du Nouveau Testament, il ne peut être considéré comme un organe adéquat de la chrétienté œcuménique et ne donne pas de place à une position ecclésiologique qui ne soit ni « catholique » ni protestante ; le Conseil est trop européen et influencé par les Églises étatisées d'Europe pour pouvoir être véritablement œcuménique et prendre en due considération les Jeunes Églises.

Après avoir remercié son contradicteur, le Dr. 't Hooft lui rétorqua l'insuffisance de son information tout en lui concédant la justesse de certaines de ses critiques, qu'il excusa par l'état d'évolution dans lequel se trouve le Conseil pour l'instant. La plupart de ses membres aimeraient un élargissement, non pas un rétrécissement de la base doctrinale ; quant à l'étatisation des Églises européennes et de leur influence dans le Conseil, il les trouva exagérées ; enfin le reproche d'européanisme souleva son indignation : « Je ne puis que dire ceci : au nom du Ciel, mes chers frères, tâchons donc de devenir un peu plus œcuméniques... S'il y a une expérience américaine exigeant une théologie américaine et une expérience européenne pour laquelle seule une théologie eurcpéenne est valable, autant en finir avec le Mouvement œcuménique » (p. 11). En Europe on fait d'ailleurs la critique contraire e ton j uge le Conseil par trop américanisé.

(1) *PNHK*, N° 31, p. 11 adresse à B. un questionnaire à ce propos.
(2) *CT*, 1 juillet, p. 427.

Le Comité Central du Conseil œcuménique s'est réuni du 9 au 15 juillet à Chichester sous la présidence du Dr. Bell, évêque anglican du lieu. Étaient présents, venant de 21 pays, 63 membres, 25 consultants, 10 secrétaires. Parmi eux le Dr. Hromadka, dont les lecteurs se souviennent sans doute encore, des interventions sensationnelles à Amsterdam et qui seul venait de derrière le« rideau de fer », et l'évêque Théophile d'Abyssinie, muni de son propre interprète. Les *agenda* de la session sont extrêmement touffus. En attendant leur publication, en voici un résumé tiré de la presse (1).

Dans son allocution de bienvenue, le Président, en répondant aux desiderata des Églises membres, a précisé le rôle du Comité central et du Conseil œcuménique dont il est l'organe : c'est d'intensifier le caractère transcendant de l'unité de ces Églises laquelle doit dépasser dans le Christ les races, les nations, les classes et les cultures, tout en ne devenant pas pour cela une institution superecclésiastique, mais bien un corps vers lequel les chrétiens non romains puissent se tourner pour y trouver force et appui. En l'occurence il s'agirait pour le Comité central de donner, conformément aux résolutions d'Amsterdam, des directives aux Églises sur l'attitude chrétienne envers le communisme. « Le chemin appelé œcuménicité (*Ecumeny*) n'est pas un chemin simple à parcourir, il demande une disposition accueillante pour tous les points de vue ; mais c'est un chemin divin où il faut être porté par la grâce divine ». A notre époque troublée, poursuivit le Dr. Bell, s'est réuni dans le paisible Sussex (notons que la conférence se tenait dans *Bishop Otter College* où avaient siégé pendant la dernière guerre des organimes militaires importants, et qu'on souligna le contraste), « un groupe de chefs chrétiens qui s'intéressent aux choses invisibles ».

Le lendemain, dimanche 10 juillet, un service religieux œcuménique s'est déroulé dans la cathédrale de Chichester. Le Dr. A. Nygren, évêque luthérien de Lund, prononça un sermon sur le *Magnificat* comme promesse de Dieu et son

(1) *SŒPI*, N° 29 ; *CT*, 15 et 22 juillet ; *Gu*, 15 juillet ; *Church of England Newspaper*, 15 juillet ; *LC*, 31 juillet ; *Ueberblick*, 16 juillet.

accomplissement, lequel dépasse toujours les prévisions humaines. Ce même dimanche des cérémonies similaires se firent dans différentes églises du diocèse, avec allocution de l'un ou l'autre membre du Comité central.

La conférence proprement dite s'ouvrit par un rapport du secrétaire général.

Il passa en revue l'année écoulée depuis la conférence d'Amsterdam ; elle fut, d'après lui, une année de consolidation et de visites. Il aborda ensuite la situation des Églises et en premier lieu de celles de derrière le « rideau de fer » ; nous connaissons déjà son opinion à ce sujet qui lui permit la conclusion suivante : le Conseil œcuménique doit défendre résolument la liberté pour « l'Église d'être l'Église dans le sens plénier du mot », et tâcher de maintenir le contact entre les Églises des deux côtés du « rideau », pour ne pas permettre au fossé qui les divise de s'approfondir encore. Il doit aussi, d'une façon plus générale, chercher une solution constructive du problème de la liberté et de l'ordre, de la justice et de l'égalité ; le conflit idéologique mondial ne pourra pas être solutionné par la guerre mais seulement par une action spirituelle et sociale. Le rapporteur s'attarda également sur les « Jeunes Églises » de l'Asie orientale dont la liberté religieuse est menacée par les bouleversements politiques ; elles sont très nécessaires au Conseil œcuménique pour pouvoir répondre véritablement à son nom. Il parla ensuite de l'attitude du patriarcat de Moscou envers le Conseil et déclara qu'il y a place dans le Conseil pour une Église qui se considère être la seule vraie Église et posséder la plénitude de la foi, parce que dans ses documents officiels il n'a pas préjugé de la nature de l'Église et que son caractère propre consiste précisément à inviter les Églises, étrangères encore les unes aux autres, d'entrer en collaboration et conversation fraternelles.

Une mention spéciale fut faite des relations du Conseil œcuménique avec l'Église catholique, autour et depuis Amsterdam. Pour l'avenir le secrétaire général préconisa le développement des contacts privés et personnels qui pourront aboutir ou bien à un cul de sac, ou bien au contraire, à des développements inattendus.

Le Conseil œcuménique, conclut-il, n'a pas d'avenir s'il se limite à guider l'action des forces chrétiennes dans le monde. Il ne pourra vivre que s'il travaille pour une unité chrétienne qui naît là où le Christ réunit ses enfants dans l'obéissance et la loyauté renouvelées.

« Le fait de rester ensemble (expression empruntée au Message d'Amsterdam) ne signifie pas pour nous seulement de rester immobiles, mais bien un pèlerinage commun vers le même but qui est la glorification du Christ dans l'Église. Notre communauté (*Fellowship*) doit devenir progressivement la communauté des membres d'un même corps, s'entr'aidant (*share with each other*), s'entre-stimulant (*challenge*) et vivant les uns pour les autres au nom du commun Seigneur ».

Comme l'avaient annoncé les préparatifs du Comité exécutif en février dernier et les discours inauguraux de la conférence, les séances furent consacrées à discuter (en se servant parfois du droit naturel) du témoignage des Églises pour leur commun Seigneur dans le monde bouleversé d'aujourd'hui ; les résolutions portèrent sur : le rôle de la jeunesse et de la femme dans l'Église, les réfugiés, le démontage des usines allemandes, etc. Tout totalitarisme, tant politique que religieux, fut condamné, ce dernier plus encore que le premier en tant qu'oppression d'une minorité chrétienne par une majorité chrétienne. Sur la suggestion du département d'études qui avait siégé quelques jours auparavant à Oxford, le Comité a créé une commission pour étudier la « Société responsable », alternative chrétienne aussi bien pour la société communiste que pour la société capitaliste libérale.

Le Comité a lancé trois Messages : Sur la *liberté religieuse* dans lequel on invite les Églises à porter un témoignage corporatif clair à la vérité du Christ, et les ministres, à continuer de prêcher tout l'Évangile (*Gospel*). On s'accorde à trouver que ce message est en progrès sur les résolutions trop académiques d'Amsterdam ; sur les événements de *Chine*, message conçu en des termes plus doux pour ne pas augmenter aux Églises leurs difficultés déjà suffisamment graves là-bas ; pour les *protestants de l'Amérique latine* qui y sont une minorité religieuse. *LC* estime pouvoir résumer les 3 messages ainsi : « Tenez fermes à la liberté par laquelle le Christ vous a fait libres ».

Le professeur H. Alivisatos, seul représentant à Chichester de l'Église orthodoxe de Grèce, plusieurs évêques grecs ayant été retenus dans leurs diocèses par la guerre civile, a fait une importante déclaration pour expliquer et dissiper le bruit d'après lequel son Église allait, pour des raisons théologiques, quitter le Conseil œcuménique. S'il y a eu des hésitations, a-t-il dit, elles n'existent plus maintenant ; Mgr Spyridon, son nouveau chef, est décidé de continuer la participation, et la discussion prochaine des documents d'Amsterdam fortifiera encore cette volonté. Il termina en invitant le Comité à siéger en 1951 en Grèce où l'on fêtera alors les 1900 ans de la venue de S. Paul (1).

On a fait de nouvelles nominations au COMITÉ EXÉCUTIF ; ses membres orthodoxes sont le R. P. G. Florovsky et Mgr Pantélémon d'Édesse.

Le Dr. Bell a dit dans son discours de clôture que la session avait pleinement réalisé les attentes : « Nous tenons ensemble (*cohere*), nous sommes un corps et le sens de la confiance réciproque est devenu plus profond ».

A Chichester encore, du 16 au 20 juillet s'est réunie la Commission FOI ET CONSTITUTION sous la présidence du Dr. Y. Brilioth, évêque luthérien de Växjö, pour étudier des questions concernant la prière, l'intercommunion et la création d'une liturgie œcuménique destinée à l'ouverture et à la clôture des conférences œcuméniques. Empêché, le Dr. C. H. Dodd de Cambridge donna son avis par lettre.

Elle contient une espèce d'examen de conscience œcuménique. N'y aurait-il pas, se demande-t-il, au fond des oppositions existant entre chrétiens séparés, la crainte non avouée de ce que « notre témoignage distinctif » ne soit pas aussi distinctif qu'on l'aurait cru. Il faut pour être loyal se poser la question : « en la (opposition) reniant, trahirais-je ma conviction profonde ou bien cette opposition

(1) Des détails sur les antécédents de l'attitude grecque sont donnés dans *LC*, 25 mai, p. 7.

est-elle due plutôt à une intense (et peut-être légitime) fierté de la tradition à laquelle j'appartiens ? » En conséquence et en conformité avec les instructions d'Amsterdam, D. voudrait qu'on parlât ouvertement des mobiles sociaux et politiques « qui ... pèsent sur nous lourdement et incessamment, même quand nous ne l'avouons pas ».

Cette suggestion a été suivie et les trois prochaines années qui précéderont la conférence mondiale *Foi et Constitution* prévue pour 1952 à Lund, seront consacrées à l'étude des facteurs non doctrinaux (historiques, sociaux, politiques) affectant la réconciliation des Églises dans le domaine de la doctrine, de la liturgie et du culte.

S, déjà cité, contient un article de ILSE FRIEDBERG : BOSSEY : A NEW VENTURE IN ECUMENICAL CO-OPERATION. Elle y déplore qu'il y ait si peu d'anglicans venant aux conférences de l'Institut œcuménique et trouve que c'est la raison pour laquelle les participants orthodoxes s'y sentent souvent mal à l'aise au milieu de protestants continentaux.

IMPRESSIONS SUR LA CONFÉRENCE D'AMSTERDAM

Suite à son article signalé ici même p. 71, le R. P. ROUQUETTE publie dans les *Études* d'avril : LA PREMIÈRE ASSEMBLÉE DU CONSEIL ŒCUMÉNIQUE. AMSTERDAM 1949 ; il puise son information aux meilleures sources et même, semble-t-il, à la tradition orale genevoise.

L'A. voudrait saisir le dynamisme profond du Conseil à travers une phénoménologie déconcertante de variété. Il en constate le caractère proprement protestant qu'il situe dans le contexte général de la pensée théologique protestante. Il prête le plus d'attention aux travaux de la première section (sur la Nature de l'Église) et y trouve un progrès méthodologique considérable écartant tout compromis doctrinal et mettant à nu la tension dialectique.

« Dans la mesure où, dans une douloureuse crucifixion intérieure, ce mouvement positif vers une unité réelle prend conscience de son impuissance à l'atteindre, il est une prière vivante qui appelle à grand cri l'intervention gratuite et créatrice de Dieu. Il ressemble au peuple d'Israël tendu entre le devoir absolu d'accomplir la loi et

l'impossibilité de l'accomplir. L'apôtre Paul y voit une divine pédagogie. C'est cette douleur d'impuissance qui a appelé le Christ et le salut sur terre » (p. 21).

Passant rapidement sur les travaux des autres sections qui présentent, à son avis, moins d'intérêt, il arrive à formuler, par contraste avec l'ecclésiologie œcuménique au moins latente, la position de l'Église catholique et se réjouit pour finir de la présence jugée bienfaisante des Orthodoxes dans le Mouvement œcuménique.

Août 1949.

COURTE BIBLIOGRAPHIE (*Suite*)

Paul Conord. — *Après Amsterdam.* Foi et Vie, mars-avril, 96-118.

Ch. Journet. — « *Pour que tous soient un* » *; les réalisations de la prière du Sauveur pour l'Unité.* Nova et Vetera, janvier-mars 1949, 1-9.

Id. — « *Hors de l'Église pas de salut* ». Ibid., 63-90.

J. Kalogiru. — *Das Problem des Humanismus im modernen orthodoxen Griechenland.* IKZ, 1949, No 1, 23-31.

A. Liégé. — *L'appartenance à l'Église et l'encyclique* Mystici Corporis Christi. Revue des Sciences philosophiques et théologiques, 1948, No 4, 351-358.

Andreas Rinkel. — *Die Lehre von der Kirche nach der Auffassung der altkatholischen Kirche.* IKZ, 1949, No I, 1-16.

W. A. Visser 't Hooft, — *L'Église catholique et la* 1re *Assemblée d'Amsterdam du Conseil œcuménique des Églises.* Foi et Vie, mars-avril, 1949, 111-125.

L. Welsersheim. — *Das Kirchenbild der griechischen Väterkommentare zum Hohen Lied.* Zeitschrift für Katholische Theologie. 1948, No 4, 394-449.

La Conférence de Lambeth 1948 :

Anglicanus. — *Compte rendu d'un anglican,* Nouv. revue Théologique, mars 1949, 165-279.

J. Gonsette, S. I. — *Commentaire d'un catholique,* Ibid., 279-285.

Notes et Documents.

NOTE D'ECCLÉSIOLOGIE ORTHODOXE AUTOUR D'UNE AUTORITÉ

Il y a quinze ans, dans une série d'articles d'*Irénikon* (X, pp. 111, 253, 409 ; XI, pp. 147, 395, 521), nous tâchions de préciser un point d'ecclésiologie orthodoxe en répondant à ces questions : après leur séparation du Siège Apostolique quelles allaient être les relations des Églises d'Orient entre elles, vers quel centre convergeraient-elles, selon quels principes l'unité ecclésiastique serait-elle sauvegardée ?

Nous ouvrions et terminions notre enquête par une citation du *Tomos* que le patriarche de Constantinople, Denys III Vardalis, rédigeait en 1663, avec les patriarches Païsios d'Alexandrie, Macaire d'Antioche et Nectaire de Jérusalem pour résoudre vingt-cinq questions que lui avait posées le Tsar de Russie Alexis, à la suite des difficultés qui troublèrent l'Église russe, lors des réformes du patriarche Nikon. Nous nous permettrons de la rapporter encore.

La huitième de ces interrogations était ainsi formulée : « Tout jugement des autres Églises est-il porté en appel devant le trône de Constantinople et chaque affaire ecclésiastique reçoit-elle de lui sa solution ? » Le *Tomos* patriarcal y répondait : « Ce privilège appartenait au Pape de Rome, avant que l'Église catholique n'eût été déchirée par son orgueil et sa malveillance. Lorsqu'elle le fut, toutes les affaires des Églises furent déférées au trône de Constantinople et elles reçurent de lui leurs décisions, parce que selon les canons, c'est lui qui jouit des mêmes primautés que l'ancienne Rome. Le quatrième canon du concile de Sardique dit en effet : si quelque évêque est déposé par le jugement des évêques de sa région et s'il réclame une nouvelle instance pour sa justification, qu'on ne lui donne pas un successeur, avant que l'évêque de Rome ayant jugé l'affaire ait rendu sa sentence ». Que ce privilège ait été transféré au siège œcuménique, tu peux le savoir par de nombreux arguments, non moins que par les commentaires du grand livre des lois et par Balsamon qui dit : Les privilèges définis pour le Pape ne sont pas exclusifs, mais

peuvent être entendus en même temps de l'évêque de Constantinople; et maintenant que l'évêque de Rome s'est séparé de l'Église catholique, ces privilèges se rapportent seulement au trône œcuménique. Si les autres patriarches sont d'accord, lorsqu'une affaire est importante, la sentence prononcée sera irrévocable ». (Delikanis, *Πατριαρχικὰ Ἔγγραφα*, III, pp. 102/103, Constantinople 1905; Gedeon, *Κανονικαὶ Διατάξεις*, I, pp. 250/351 Constantinople 1888).

C'est le point de vue de l'orthodoxie du Phanar que nous reproduisions surtout. Toutefois, la conclusion de notre enquête nous amenait à constater le bien-fondé de la thèse exprimée dans le *Tomos* de 1663. A côté de la primauté d'honneur, le patriarche œcuménique a exercé, au cours des siècles, une sorte de primauté de juridiction, caractérisée par l'exercice du droit d'appel et d'intervention dans les ressorts ecclésiastiques des autres Églises.

L'actualité religieuse vient de rouvrir le débat autour de la juridiction de Constantinople. On sait les tiraillements intervenus entre Moscou et le Phanar, depuis que le patriarcat russe est rentré dans le chœur des autocéphalies orthodoxes. La réunion d'une conférence interorthodoxe à Moscou proposée par le patriarche Alexis pour l'été 1947 et réunie ensuite en 1948 donna occasion aux thèses adverses de s'affronter; le ressentiment éprouvé par l'Église moscovite, lorsqu'en 1931 le patriarche Photios accepta sous la juridiction de la Grande Église le métropolite Euloge et les communautés russes de la diaspora n'est, lui non plus, pas encore apaisé.

Dans le Journal du Patriarcat de Moscou (Novembre 1947, N° 11, pp. 34-45), le professeur Serge Troïtskij a rouvert le débat dans un article intitulé : « Des limites de l'extension du pouvoir juridique de la patriarchie de Constantinople sur la diaspora » (cfr *Russie et Chrétienté*, 3/4 Paris 1948, pp. 103/112). L'occasion lui en avait été fournie par un article du métropolite de Zante : « Les Sympligades » (*Ekklesia*, 1947, pp. 227/229). Du côté du Phanar, une mise au point ne se fit pas attendre : « A propos d'un article », sous la signature E. Ph. (*Orthodoxia*), 1948, pp. 210-240). D'autres intervinrent aussi dans la discussion : je ne veux citer que l'organe de l'Église d'Alexandrie, *Pantainos*, dans un article intitulé : Notices canoniques : 1) Le droit d'appel du patriarche œcuménique existe-t-il ? 2) Le patriarche œcuménique a-t-il seul le droit de convoquer des synodes œcuméniques ou panorthodoxes ? (*Pantainos*, 1949, pp. 91-108).

Notre but n'est pas de reprendre fondamentalement un exposé que les lecteurs de notre Revue pourront retrouver aux tomes X et XI.

Nous voudrions plutôt indiquer ce qu'il peut y avoir de nouveau dans la polémique récente. L'article du métropolite de Zante est, il faut l'avouer, bien superficiel. Son titre presque mythologique veut indiquer le double danger que court présentement l'Orthodoxie. Le premier est ancien, c'est celui que constitue pour elle l'Église catholique avec son prosélytisme varié, toujours désireuse d'accroître son troupeau, fût-ce aux dépens de l'Église orthodoxe. Le second péril, plus récent, plus grand peut-être, parce qu'il vient du sein même de l'Orthodoxie, a pour origine les Églises orthodoxes slaves que l'Église de Moscou a su grouper autour d'elle. Celle-ci a repris ce qui était déjà, au temps des Tsars, un des buts de l'Église de Russie : amoindrir l'autorité et l'influence du patriarcat œcuménique dans le but de s'en revêtir. Après avoir rappelé que semblable attitude va à l'encontre des saints canons et en particulier du canon 3 du IIe Concile œcuménique, du canon 28 du IVe comme du canon 36 du Concile in Trullo, le métropolite souligne l'ingratitude de l'Église de Russie à l'égard de Constantinople à qui elle est redevable de la foi chrétienne. Venant ensuite à la convocation d'un synode panorthodoxe par le patriarche Alexis, Mgr Chrysostome affirme d'une manière assez étrange que « jure divino », seul le patriarche œcuménique a le droit de provoquer la réunion de toutes les Églises orthodoxes. Sa conclusion est que seule une union de tous les vénérables patriarcats d'Orient peut neutraliser les tentatives du monde orthodoxe slave.

Le professeur Troïtskij n'en est pas à ses premières passes d'armes contre les limites de la juridiction du patriarcat œcuménique. (Deux articles : en 1923 dans la *Pensée Russe* (Berlin et Prague) et en 1924 et 1925 dans les *Nouvelles Ecclésiastiques*, sous le titre : La juridiction du patriarche de Constantinople dans les territoires de la diaspora). Il mettait autrefois sa plume au service des évêques du Synode de Karlovcy ; il est à présent rentré en Russie et a rallié le patriarche Alexis. (Nous empruntons à *Russie et Chrétienté*, *loc. cit.*, l'analyse que nous donnons de son article).

Le prof. Troïtskij dénonce la théorie selon laquelle le pouvoir de juridiction du patriarche de Constantinople s'étendrait sur la totalité des territoires non compris dans les limites des autres Églises orthodoxes autocéphales. Il la qualifie de récente et l'attribue au patriarche Meletios Metaxakis qui occupa le siège œcuménique de 1921 à 1923. C'est en application de ce principe que se doit expliquer toute l'activité du patriarcat du Phanar, après la première guerre mondiale, pour concilier aux transformations politiques intervenues l'ordre ecclésiastique.

Contre l'argumentation du métropolite de Zante, le canoniste russe souligne tout ce que les Églises grecques et le patriarcat en particulier doivent à l'action de la Russie ; il insinue aussi que l'apport de la culture grecque ne fut pas tellement bienfaisant pour le monde slave. Sur le terrain canonique, les canons cités, au contraire de ceux qui légifèrent en matières morale ou dogmatique, n'ont pas une valeur permanente ; ils ne valent que dans la mesure où sont conservées les circonstances historiques qui les ont fait dicter, en l'occurrence le fait que Constantinople était devenue la capitale de l'Empire. C'est donc avant tout dans le consentement unanime des Églises orthodoxes autocéphales, et principalement des Églises slaves auxquelles appartient l'immense majorité du monde orthodoxe, qu'il faut chercher le fondement de la prééminence que conserve encore le patriarche de Constantinople. Il en est de même du titre d'œcuménique qui a perdu toute signification depuis la chute de l'empire byzantin ; rigoureusement parlant on devrait dire à présent patriarche d'Istamboul. C'est la bonne grâce des autocéphalies qui conserve ces dénominations ; si elles devaient servir de prétexte et de pseudo-justification à de nouvelles prétentions papistiques de l'évêque d'Istamboul, les Églises orthodoxes autocéphales se verraient alors obligées, pour trancher également la question de ses titres, de se placer sur un terrain strictement canonique.

On voit le ton de la polémique ; il ne peut conduire à la conciliation. C'est pourquoi,l'articoliste d'Alexandrie, tout en ne ménageant pas les critiques à l'égard de la Grande Église, se place sur un terrain où la conversation peut continer. Deux questions se posent pour lui.

Le droit d'intervention de Constantinople dans le ressort des autres autocéphalies consécutif à un appel adressé à l'Église protothrône. L'auteur examine d'abord l'angle strictement canonique du problème. Pour lui, tant le canon 3 de 381 que le canon 28 de Chalcédoine, n'apportent aucun fondement à ce droit ; ils ne font que régler l'ordre de préséance entre les sièges patriarcaux. Le canon 9 de Chalcédoine qui prévoit une possibilité d'appel au trône de Constantinople au-dessus des exarques des provinces ne vise que les exarques du Pont, d'Asie et de Thrace, dont les territoires constituaient l'apanage créé par le Concile pour le siège de la ville impériale. Quant au canon 36 du concile in Trullo, il reprend seulement les énoncés des précédents. Pourtant, de l'examen de la pratique de l'Église, il ressort que dès son apparition, c'est-à-dire depuis le IIe Concile œcuménique (381) et jusqu'à nos jours, le patriarcat œcuménique, d'une manière continue et en fait, occupa une place pri-

matiale et prépondérante dans le chœur des Églises apostoliques. Ses interventions se justifient, tantôt spontanément par un devoir fraternel, tantôt par l'appel direct des intéressés.

Deux faits historiques contribuèrent à établir les droits du siège de Constantinople : aux yeux de l'empereur de Byzance, le patriarche œcuménique possédait juridiction et droit d'intervention sur toute l'Église ; ensuite le patriarche était l'intermédiaire naturel entre le pouvoir civil et les évêques qui venaient dans la capitale pour y régler les affaires de leurs éparchies. C'est la présence constante dans la ville impériale de nombreux prélats qui donna naissance à la *Σύνοδος 'Ενδημοῦσα*, sorte de synode permanent, présidé par le patriarche œcuménique et dont les décisions gagnaient en autorité du fait de la présence à ses côtés d'autres patriarches. C'est ainsi que naquit le privilège de l'évêque de Constantinople de prendre soin non seulement des affaires de son patriarcat, mais même de celles des autres Églises, lorsque la nécessité s'en présentait. Cette situation de fait se développa encore lorsque les patriarcats orientaux se trouvèrent sous la domination arabe et elle perdura après la chute de Constantinople. Ainsi toute l'Église d'Orient, par le Synode permanent, apparaissait vraiment comme « une, sainte, catholique et apostolique » et elle traitait toutes les affaires qui lui étaient soumises sur la base des canons unanimement reçus. Naturellement, le patriarche de Constantinople présidait l'assemblée, à laquelle les autres patriarches assistaient avec une égalité de droits, lorsqu'il leur arrivait d'y être présents. C'est à lui qu'incombait le droit et le devoir de la réunir et d'y déférer les affaires importantes. Il n'est pas douteux qu'à travers son histoire tourmentée, c'est à l'action toujours prudente du patriarcat œcuménique que l'Église d'Orient dut son salut. C'est à cause de cela qu'à présent, après que les circonstances politiques ont transformé l'Orient et que Constantinople a cessé d'en être la capitale, l'Église ne doit pas cesser, comme elle le fit toujours, de se tourner vers le trône œcuménique et de lui déférer les questions d'intérêt ecclésiastique général et de lui reconnaître le droit d'initiative.

Cet hommage une fois rendu à la tradition, l'auteur ne cache pas que l'une ou l'autre décision du Synode permanent n'a pas toujours cadré avec le véritable intérêt de l'Église. Il en relève quelques-unes que nous résumerons brièvement, car ces critiques aident à saisir une conception ecclésiologique propre à l'Orthodoxie. Elles suivent un ordre chronologique.

La première initiative erronée du trône œcuménique fut la fonda-

tion par lui seul, à la fin du XVIe siècle, du patriarcat de Russie. Meletios Pegas, alors patriarche d'Alexandrie, la reprocha à Jérémie II de Constantinople, et lui écrivant il l'accusait « de n'avoir pas recueilli le suffrage des autres patriarches ; il ne peut t'échapper que pareil acte ne soit pas du ressort d'un seul patriarche, à moins que la Nouvelle Rome ne veuille marcher sur les traces de l'Ancienne, mais il relève d'un Synode et d'un Synode œcuménique, c'est-à-dire des orthodoxes ; tel fut jusqu'à présent la manière d'agir des patriarches... Il est évident qu'aucun trône patriarcal n'est soumis à un autre, mais qu'il est uni à l'Église catholique ». Tenant compte de ces reproches, Jérémie II réunit en 1593 un Synode avec tous les patriarches orientaux qui approuva l'érection du siège de Moscou au rang de cinquième patriarcat.

Un second reproche est l'intervention autoritaire du Phanar, au milieu du XIXe siècle, dans les difficultés qui opposaient le patriarche d'Alexandrie Nicanor à une partie de son troupeau ; grâce aux protestations des sièges d'Antioche et de Jérusalem, la Grande Église fut obligée de rappeler le curateur qu'elle avait envoyé en Égypte pour suppléer à l'insuffisance du patriarche. Autre attitude déplacée et blâmable est la proclamation successive, dans le courant du XIXe siècle, des autocéphalies de Grèce, de Serbie, de Roumanie, d'Albanie, de Bulgarie etc. La Grande Église aurait dû se souvenir du reproche de Meletios Pegas à Jérémie II et elle ne pouvait procéder, sans le concours des patriarches orientaux, à des actes canoniques qui engageaient toute l'Église.

Plus récent et plus grave manquement aux traditions fut l'imposition par Constantinople du calendrier grégorien, après la première guerre mondiale ; contre cette initiative, les trois patriarches orientaux s'étaient élevés dans une lettre commune adressée au trône œcuménique. Ils demandaient qu'une décision si importante fut discutée dans un synode œcuménique avec d'autres problèmes qui intéressaient la vie de toute l'Église. Cette démarche ne fut pas écoutée et dictatorialement le patriarcat introduisit dans les limites de sa juridiction le nouveau calendrier. On sait les divisions que cette innovation provoqua dans le proche Orient. Le canoniste d'Alexandrie range dans la même catégorie de fautes l'attitude politique trop caractérisée prise par les dirigeants de la Grande Église, soit après la première guerre mondiale, lors de la défaite provisoire de la Turquie dans le proche Orient, soit de nos jours, depuis que le patriarche Athénagore a tenté d'amorcer un rapprochement avec les pouvoirs civils.

La seconde question posée était celle de la convocation des synodes

panorthodoxes. Voici comment la trancherait notre auteur : à condition que le patriarcat œcuménique s'abstienne de la politique personnelle qui a provoqué de nombreux faux pas durant les dernières années, il importe de se souvenir que dans l'ancienne Église l'unité fut assurée par la prudente initiative de la Grande Église. Que les patriarches œcuméniques eux-mêmes s'en souviennent et qu'ils limitent à l'avenir leurs prétentions à la seule initiative pour une action commune de toute l'Église ; alors il sera possible que tous les patriarches reconnaissent à l'œcuménique le droit de convocation de toute l'Église en synodes, qui s'occuperont des questions interecclésiastiques, administratives ou judiciaires, sous la présidence de tous les patriarches ayant à leur tête l'œcuménique.

Pourtant ce droit du patriarche de Constantinople ne doit pas être exclusif ; il ne faut pas que sans lui la convocation d'un synode soit impossible, comme le prétendirent les milieux du Phanar à l'occasion de l'invitation du patriarche de Russie. A notre avis, en semblable circonstance, il eût été plus canonique et plus juste, plus conforme aussi aux traditions séculaires de l'Église que le patriarche Alexis se soit entendu préalablement par l'envoi d'un légat avec le patriarche œcuménique ; qu'il ait pris contact avec lui et fixé de commun accord la date, le lieu et les principaux thèmes des délibérations ; semblable prise de contact aurait pu intervenir à l'égard de tous les chefs d'Église. Un accord tacite une fois réalisé, l'invitation aurait dû être lancée par le patriarche œcuménique. A supposer que celui-ci se soit refusé, contre la majorité des patriarches, à procéder à la convocation de l'assemblée, ce soin aurait dû être réservé à celui qui le suit dans la série des prélats.

Les considérations que nous venons de rapporter semblent à leur auteur capables d'assurer l'unité de l'Église.

* * *

Et audiatur altera pars. Nous avons jusqu'ici relaté les opinions de canonistes appartenant à d'autres ressorts ecclésiastiques que celui de Constantinople. Il est équitable d'entendre à présent le porte-parole de la Grande Église. (Notre exposé sera bref, car nous renvoyons, pour plus de détails, aux articles publiés dans les Tomes X et XI d'*Irénikon* rappelés ci-dessus).

1. *Les pouvoirs du patriarche de Constantinople.* Dans l'ordre de la juridiction, ils sont amorcés par le canon 3 du IIe Concile œcuménique : « L'évêque de Constantinople aura les mêmes privilèges

d'honneur que l'évêque de Rome, parce que cette ville est la nouvelle Rome ». Le canon 28 du IVe Concile précisa ces pouvoirs ; après avoir rappelé le canon 3 de 381 déjà cité, les Pères de Chalcédoine ajoutaient « qu'elle (Constantinople) devait avoir les mêmes avantages dans l'ordre ecclésiastique et être la seconde (après l'ancienne). De telle sorte que seuls les métropolitains des diocèses du Pont, d'Asie et de Thrace et aussi les évêques de ces diocèses établis chez les barbares soient sacrés par le très saint siège de Constantinople, c'est-à-dire que chaque métropolitain de ces diocèses, avec les évêques de sa province, sacre les évêques de cette province, ainsi qu'il est prescrit par les saints canons ; mais, ainsi qu'il a été dit, les métropolitains de ces diocèses doivent être sacrés par l'archevêque de Constantinople après élection concordante, selon l'usage, et notifiée à Constantinople ».

Les pouvoirs judiciaires et le droit d'appel. Ils sont régis par les canons 9 et 17 du IVe concile œcuménique. Le canon 9 traite des conflits possibles entre ecclésiastiques : « ... si l'évêque ou un clerc a un procès avec le métropolitain de la province, qu'il recoure ou bien à l'exarque du diocèse ou bien au trône de Constantinople, et que par lui l'affaire soit jugée ». Le canon 17 précise encore les droits de l'évêque de Byzance dans le cas d'un conflit entre deux évêques pour la juridiction sur les paroisses de campagne : « ...si quelque évêque a été lésé par son propre métropolitain, qu'il en appelle à l'exarque du diocèse ou au trône de Constantinople et qu'il soit jugé par lui, ainsi qu'il a été dit... »

Une discussion s'est élevée sur le sens à donner à exarque de la province. L'interprétation restrictive l'entend seulement des trois exarques du Pont, d'Asie et de Thrace, dont les diocèses respectifs constituaient le patriarcat de Constantinople ; une interprétation plus large, qui est celle du canoniste du Phanar, veut englober sous la désignation d'exarque les autres patriarches eux-mêmes. Elle apporte en sa faveur la Novelle 123, chap. 22, de l'empereur Justinien où le mot exarque du même canon est remplacé par le mot patriarche. Faut-il dire que c'est là le meilleur fondement canonique du droit d'appel.

2. *Le patriarche de Constantinople et la diaspora.* Le droit canonique limite rigoureusement l'exercice de la juridiction épiscopale ou patriarcale à un territoire désigné ; il ignore tout évêque dont la juridiction serait sans limite *ὑπερόριος*. Il y avait pourtant des territoires qui échappaient aux délimitations canoniques, ce sont ceux qui se trouvaient hors des limites de l'empire, chez les bar-

bares, là où l'Église n'avait pas encore pu s'établir d'une manière stable.

Le canon 2 du IIe Concile œcuménique s'en occupa : « ... à moins d'être appelés, les évêques ne doivent jamais sortir des diocèses pour conférer les ordres ou pour accomplir quelque autre fonction de leur ministère. Si l'on observe au sujet des diocèses la règle prescrite ci-dessus, il est clair que conformément aux ordonnances de Nicée, le pouvoir du synode de l'éparchie s'étend sur toute l'éparchie. Quant aux Églises de Dieu qui sont chez les peuples barbares, *ἐν τοῖς βαρβαρικοῖς ἔθνεσι*, elles doivent être gouvernées comme elles l'ont été déjà du temps de nos Pères ». Les Églises hors des limites de l'empire sont ici l'objet d'une exception ; elles ont reçu généralement leurs premiers évêques des patriarcats qui se trouvent dans l'empire et elles sont trop peu développées pour former à elles seules des autonomies ecclésiastiques. Il est donc loisible aux Églises qui ont contribué à leur formation de continuer à veiller sur elles ; cela implique quelque exercice de la juridiction en dehors des propres limites.

Le canon 28 du IVe Concile allait, du côté de cette juridiction extérieure, apporter aussi des précisions. Nous venons de le citer ; reprenons la phrase essentielle : « ... de telle sorte que seuls les métropolitains des diocèses du Pont, d'Asie et de Thrace et aussi les évêques de ces diocèses établis chez les barbares *ἐν τοῖς βαρβαρικοῖς* soient sacrés par le très saint siège de Constantinople... ».

Il y a une différence entre les deux canons dans la désignation des Églises se trouvant hors de l'empire. Le canon 3 de 381 parle de « nations barbares » où elles seraient établies ; le canon 28 de 451 emploie une désignation plus générale : « chez les barbares ». C'est précisément la juridiction sur les Églises se trouvant d'une manière générale hors des limites de l'empire qui est dévolue au siège de Constantinople. Par ce canon, ne sont pas rapportées les décisions du canon 3 de 381 qui laissaient aux Églises Mères le droit de veiller sur leurs filles ; jamais le patriarcat œcuménique ne songea à étendre sa juridiction sur les territoires d'Afrique confiés à la juridiction de l'Église d'Alexandrie ; de même en agit-il en Orient où les droits d'Antioche étaient traditionnels. Mais, tout d'abord dans la sphère d'influence des exarchats du Pont et d'Asie, devenus son territoire patriarcal, de même que dans celle de Thrace, la Grande Église a exercé les droits que lui conférait le canon 28 de Chalcédoine. Souvent, dans la dépendance de la Thrace, elle s'est trouvée en conflit avec le patriarcat romain, dont le ressort englobait primitivement l'Illyricum. Après la séparation des Églises, c'est au siège

de Constantinople que revinrent les territoires qui autrefois étaient dévolus à l'Église romaine. C'est en se basant sur ces principes de droit que le patriarcat du Phanar a revendiqué la juridiction sur la diaspora. De nombreux faits tirés de l'histoire, tant avant qu'après la prise de Constantinople par les Turcs corroborent cette position. L'article auquel nous nous référons en cite plusieurs ; les études parues jadis dans cette revue en reproduisent davantage.

* * *

Efforçons-nous d'apporter une conclusion à ces discussions. Nous l'emprunterons au célèbre canoniste orthodoxe Milasch ; son autorité gagnera du fait qu'il n'appartient pas au ressort ecclésiastique du Phanar. Il écrit : « Le synode patriarcal de Constantinople a déployé l'activité la plus considérable, d'abord parce que ce trône patriarcal possède les privilèges d'honneur au-dessus de toutes les autres Églises d'Orient, ensuite parce qu'il a continué d'être politiquement indépendant, alors que les autres trônes patriarcaux de l'Orient étaient dans l'oppression... A cause de cette position de Constantinople, en face des autres centres ecclésiastiques de l'Orient, son synode patriarcal se prononça sur des affaires ne concernant pas directement ce patriarcat, mais bien les autres Églises autocéphales, qui, à cause de l'état de servitude de la foi chrétienne, ne pouvaient entreprendre de les résoudre. A cause de cela, les chefs des patriarcats tyrannisés de l'Orient se réunissaient souvent à Constantinople, délibéraient et prenaient des décisions sur des affaires ecclésiastiques d'une nature importante. De là, ces sentences eurent un caractère universel et autoritaire dans l'Église d'Orient. Un autre fait s'ajouta à l'autorité des décisions canoniques du synode patriarcal de Constantinople, c'est que cette Église était l'Église Mère de tous ces peuples convertis à la foi chrétienne par ses missionnaires. C'est donc une conséquence naturelle que les Églises de ces peuples se soient adressées à l'Église Mère pour le règlement de leur vie ecclésiastique, lui demandant pour cela des directives pour les questions ecclésiastiques inconnues et peu claires pour elles » (Milasch, *Das Kirchenrecht der Morgenländischen Kirche*, Mostar 1905, pp. 113, 114 ; cité par Mgr Gennadios, d'après la traduction grecque d'Apostolopoulos, *Orthodoxia*, VI, 316).

Faut-il parler, après certains canonistes, russes surtout, des tendances papistes des patriarches de Constantinople ? Nous ne le pensons pas ; le concept d'une primauté de juridiction est étranger

à la pensée théologique de l'Orthodoxie. Aucun appel ne fut jamais fait au droit divin, c'est-à-dire aux saintes Écritures pour justifier l'hégémonie que, bon gré mal gré, tous doivent reconnaître au trône œcuménique à travers les siècles. Il fut recouru à la législation conciliaire et impériale ; les textes apportés par les juristes phanariotes ont leur valeur. L'usage qui en fut fait par le patriarcat ne témoigne pas du désir d'imposer un pouvoir personnel. Les circonstances en ont parfois déterminé l'exercice. La tradition orthodoxe qui est celle du Phanar incline toujours vers une action commune des Églises sœurs. Combien d'actes patriarcaux ne sont-ils pas souscrits par les patriarches orientaux et le poids que leur concours apporte aux décisions de l'Église est nettement marqué dans les décisions qui en résultent. J'en appelle au *Tomos* de 1663 de Denys III, cité au début de cette étude ; la première bulle d'érection du patriarcat de Moscou (1590) est aussi précise : « ... l'obligeant (le nouveau patriarche) de commémorer notre nom et le nom des autres patriarches et d'avoir et de considérer comme tête et comme chef le trône apostolique de Constantinople, ainsi que les autres patriarches ». Cette manière communautaire d'entendre l'autorité reçut même son expression théologique dans la doctrine de la pentarchie, dont quelques témoignages sont restés sous des plumes autorisées. (Pierre d'Antioche, *Lettre au patriarche Dominique de Grado*, P. G. CXX, 757-760 ; Balsamon, *Réponse au sujet des privilèges des Patriarches*, P. G. CXXXVIII, 1013-1033).

Que même au XIXe siècle cette action commune des prélats orthodoxes ne soit pas tombée en désuétude, on peut s'en convaincre par certains actes officiels signés par tous les patriarches orientaux, comme la réponse d'Anthime VI au Pape Pie IX en 1848. Aux difficultés que rencontra Constantinople à la veille de la proclamation des autocéphalies grecque, serbe et roumaine les mêmes patriarches furent intimement mêlés par des consultations écrites ; le patriarche Cyrille de Jérusalem souscrivit au *Tomos* proclamant l'autocéphalie de l'Église de Grèce (1850) ; celui d'Alexandrie Jacques à celui rendu en faveur de l'Église roumaine (1885). Faut-il rappeler aussi le grand synode tenu au Phanar en août 1872 qui mit temporairement un terme à la douloureuse question bulgare par l'excommunication des prélats de cette nation et auquel prirent part tous les patriarches orientaux.

Ajoutons même qu'après la première guerre mondiale, lorsque le patriarcat œcuménique, souvent mis devant le fait accompli, eut à approuver l'érection des nouveaux patriarcats serbes et roumains,

il réserva l'approbation des autres Églises (cfr *Irénikon*, XI, respectivement pp. 155 et 409).

Quant aux prétentions constantinopolitaines sur la diaspora, elles ne sont pas ce que le prof. Troïtskij et d'autres pensent une théorie nouvelle ; elles ont inspiré toujours l'action religieuse de la Grande Église ; il est intéressant de rappeler à ce sujet que, par un *Tomos* du 8 mars 1908, le patriarche Joachim III abandonnait provisoirement à l'Église de Grèce ses droits sur la diaspora ; le patriarche Meletios annula ce *Tomos* le 1er mars 1922.

Le lecteur occidental comprendra sans doute difficilement cette position peu précise du problème de l'autorité au sein des Églises orthodoxes. Il ne faut jamais perdre de vue que l'octroi de l'autocéphalie donne à chaque communauté qui l'a reçue la pleine autorité dans sa vie intérieure. Des circonstances difficiles qui mettraient en péril l'unité de l'Église ou l'intégrité de la vie chrétienne au sein d'une autocéphalie justifieraient seules une intervention de l'Église prototrône. Les profondes transformations politiques du dernier siècle ont multiplié les cas où une autorité devait intervenir. Il ne faut donc pas trop s'étonner de certaines réactions.

D. P. DUMONT.

LIVRES REÇUS

ÉLIZABETH JULIA, *Le moine sans clôture : Charles de Foucauld.* Paris, Bonne Presse, 1948 ; in-12, 172 p. — Mgr Th. PARAVY, *Pour refaire la France, Le Prêtre et l'Hostie.* (Coll. Pastor Bonus, 6). Ibid., 1948 ; in-12, 224 p. — Mgr GRENTE, *Le Mariage.* Ibid., 1948 ; in-8, 36 p. — LÉON DE LAPÉROUSE, *La vie de Sainte Catherine de Gênes.* (Coll. Les grands témoignages). Tournai, Casterman, 1948 ; in-12, 132 p. — M. SAVIGNY-VESCO, *Lucie-Christine. L'ostensoir sous le voile.* (Même coll.). Ibid., 1948 ; in-12, 182 p. — ISABELLE SANDY, *Les grandioses visions d'Anne-Catherine Emmerich.* (Même coll.). Ibid., 1948 ; in-12, 144 p. — JOSEPH WILBOIS, *Sainte Catherine de Sienne. L'actualité de son message.* (Même coll.). Ibid., 1948 ; in-12, 280 p. — W. GROSSOUW, *Pour mieux comprendre saint Jean.* (Bibliotheca mechliniensis, 10). Bruges, Desclée de Brouwer, 1942 ; in-12, 126 p., 35 f. b. — M.-A. RICAUD, O. P., *La Vie est sacrée.* Ibid., 1948 ; in-12, 304 p. — JOSEPH CREUSEN, S. J. *Le Père Arthur Vermeersch, S. J., L'homme et l'œuvre.* Préface de S. É. le Card. van Roey. Bruxelles, Éd. Universelle, Paris, Desclée de Brouwer, 1947 ; in-12, 228 p. — M.-J. SCHEEBEN, *Les Merveilles de la grâce divine.* Paris, Desclée de Brouwer, 2e éd., 1944 ; in-12, XXXVIII, — 530 p.

Bibliographie.

Joseph Maréchal, S. J. — Le point de départ de la Métaphysique. Cahier IV. (Museum Lessianum. Sect. Philos., n° 6) Bruxelles, Éd. Universelle, 1947 ; in-8, 488 p.

Irénikon t. XX (pp. 107-108) a déjà recensé les trois premiers volumes réédités de l'important ouvrage du R. P. Maréchal. Le quatrième volume posthume n'avait pas encore eu de première édition ; le cinquième l'a précédé (déjà en 1926, le Cahier III, *La Critique de Kant*, ayant donné lieu à certains malentendus, l'A. pour les dissiper, publia sans plus attendre le cahier V, *Le thomisme devant la philosophie critique)*.

La première partie du présent volume traite du système idéaliste chez Kant. La deuxième partie, devant traiter de l'idéalisme transcendental après Kant, manquait encore dans le manuscrit. Les éditeurs y ont suppléé par quatre textes anciens du P. M. : 1) les diverses interprétations du kantisme ; 2) L'idéalisme transcendental de Fichte ; 3) Les grands systèmes idéalistes ; 4) Le criticisme de l'école de Fries. D. T. S.

F.-J. Thonnard, A. A. — Extraits des grands Philosophes. Tournai, Desclée, 1946 ; in-8, 846 p., 110 fr. b.

L'A., professeur de philosophie, connu par son précis d'Histoire de la Philosophie, complète ici ce dernier ouvrage d'une manière originale et extrêmement avantageuse. Comme le titre l'indique, il nous présente de nombreux extraits des différentes œuvres des philosophes de tous les temps, précédés d'une notice biographique sur chacun d'eux. Les grands noms de Platon, d'Aristote, de saint Augustin, de saint Thomas et des principaux philosophes modernes y ont leur large part, et les auteurs de réputation plus modeste n'y sont point oubliés. Peut-être certains lecteurs s'étonneront-ils de trouver Pascal comme chef de file de la tendance panthéiste. — Quoi qu'il en soit, on saura gré au P. T. d'avoir réuni ici les plus belles pages de la pensée humaine, qui seront pour les étudiants en philosophie un grand encouragement à aller ensuite aux œuvres complètes. Sans doute, cet ouvrage ne remplace pas l'histoire de la philosophie, mais il est, à notre avis, beaucoup plus formatif que les meilleurs résumés et schémas. Rien ne vaut pour le disciple le contact direct avec la pensée des grands esprits. Bien d'autres que des étudiants pourront en faire leur livre de chevet. Tous ceux qui aiment à réfléchir se réjouiront de le posséder et de s'en nourrir. D. M. v. d. H.

Béla von Brandenstein. — Der Mensch und seine Stellung im All. Einsiedeln, Benzinger, 1947 ; in-8, 606 p.

Le besoin de trouver une réponse aux questions que pose à l'homme l'ébranlement de toute son existence en soi et dans le monde est impérieux sans doute. Toute une philosophie y voit sa raison d'être : poser et répondre à cette question, mais dans toute *Gefährdetheit*, dans le « péril existentiel ». L'illustre professeur hongrois tâche d'édifier une réponse vraiment philosophique. Sa méthode est analytique en tant qu'il incorpore les résultats de toutes les sciences qui peuvent contribuer d'une façon quelconque à la pénétration de l'être complexe qu'est l'homme. Néanmoins le vrai don de l'A. est sa force synthétique. Une première partie traite du corps humain du point de vue biologique et anthropologique, la 2e, la plus longue, scrute la culture humaine dans toutes ses expressions, technique, économie, droit, jeu et sports, sciences, art, langue, mythe, mœurs. La 3e partie est vouée à la psychologie humaine et la 4e essaie finalement de synthétiser la position de l'homme dans le cosmos et devant Dieu. Nous nous trouvons devant une masse vraiment énorme de matières à traiter. L'œuvre n'est pas qu'une encyclopédie. Toutefois il nous semble que l'ensemble est trop lisse, nous aurions aimé rencontrer les questions dans toute leur problématique. Mais la manière d'aborder celles-ci est celle d'un grand penseur. D. B. S.

K. Marc-Wogau. — Die Theorie der Sinnesdaten. Probleme der neueren Erkenntnistheorie in England. (Recueil de Travaux publié par l'Université d'Upsala). Upsala, Lundequist, 1945 ; in-8, 448 p.

Cette œuvre extrêmemt dense et d'une lecture fort difficile, traite d'un sujet spécial de psychologie, suivant une méthode que l'A. appelle « l'analyse logique », pour laquelle il se réfère aux philosophes du cercle de Cambridge (G. E. Moore, B. Russell, A. N. Whitehead, etc.) comme en étant les pionniers. M. M.-W. refuse toute audition à toute espèce de « métaphysique » comme étant étrangère à la réalité. Voici ce que nous en avons compris : il s'agit d'exposer la théorie des « sense-data » ou « sensible » ou « sensation » ou « sensational datum », le point crucial du problème classique de la philosophie anglaise, c'est-à-dire de la question de la connaissance du monde extérieur. Les auteurs visés sont particulièrement B. Russell, G. E. Moore, Price, Broad, Stout, Ewing, Nunn et d'autres, dont l'A. donne les noms et les œuvres d'une manière qui nous semble exhaustive. M. M.-W. dépasse évidemment l'exposé purement historique en développant sa propre théorie d'aperception, théorie qui s'oppose directement à l'idée fondamentale des « sense-data » et qui veut que dans certaines aperceptions on aperçoive immédiatement des objets physiques. — Cet ouvrage a été accueilli dans le monde des spécialistes, et surtout en Angleterre avec une très grande considération. D. B. S.

Gonzague Truc. — Incarnation et Rédemption. Essai de Psychologie et de Philosophie religieuses. Bruges, Desclée de Brouwer, 1945 ; in-12, 155 p.

Ce livre fait songer aux pages où Balzac, Le Play et Taine dictèrent le christianisme, condition indispensable et unique de l'équilibre individuel et social. En effet, l'essai de sotériologie de l'A. nous mène à une conclusion toute semblable : « Toute vie qui n'est pas une vie chrétienne n'a pas de sens » (p. 155). Cet aveu est d'autant plus méritoire que — l'A. le confesse — cette Vérité le tient encore à l'écart parce qu'il n'a pas reçu la grâce de croire. Le livre de l'auteur de l'*Apologétique d'un incroyant* ouvre le champ à la réflexion tant par sa sincérité que par son esprit éminemment chrétien. M. D. S.

Sister M. P. Garvey, R. S. M. — Saint Augustine : Christian or Neo-Platonist ? Milwaukee, Marquette University Press, 1939 ; in-8, 168 p.

Une fois de plus, voici débattue la valeur historique de la conversion de saint Augustin à Cassiciacum en 386 (quatorze ans avant le récit que nous en donnent les Confessions). L'A. a soigneusement étudié tout « le *pro* et le *contra* ». Selon les uns (protestants allemands et quelques catholiques français, pour la plupart), cette conversion n'était que philosophique. Il est difficile de mettre en accord tous les arguments ; des questions de dates peuvent facilement s'embrouiller ici à plaisir. Problème utile en tous cas pour apprendre le métier d'historien ! Saint Augustin en sort purifié de tout soupçon de philosophisme. La thèse a trouvé bon accueil dans les milieux critiques, et elle est pleinement satisfaisante par l'amplitude et la clarté. D. B. S.

Philippe Bridel. — La pensée de Vinet. Lausanne, Payot, 1944 ; in-8, 522 p.

M. Philippe Bridel n'a plus pu lui-même préparer cet ouvrage pour l'impression. C'est M. E. Rochedieu auquel le Conseil de la Faculté de théologie de l'Église libre des cantons de Vaud a confié le manuscrit et les notes du professeur défunt, et qui s'était acquis une compétence hors pair en ce qui concerne la pensée vinétienne, qui a assumé cette tâche. Vinet, mort à cinquante ans, n'a pas laissé de construction théologique et systématique parfaitement cohérente. Ce volume nous place par contre devant un ensemble limpide et bien ordonné. On voudrait répéter ici le mot de Henri Bremond : « Les protestants de langue française se doutent-ils du trésor qu'ils ont en Alexandre Vinet ? » Ce livre révèle toute le richesse de ce penseur théologien, que Chomiakov aussi estimait beaucoup. Profonde est sa conception de la foi ; celle-ci est pour lui un véritable commencement de sanctification. « La foi est... la main avec laquelle, nous saisissons le pardon » ; d'autre part : « Dieu pardonne en sanctifiant ; le pardon et la sanctification ne sont pas deux choses » (*Agenda*, 16 juin 1836). « L'homme est sauvé par Jésus-Christ, mais en tant que Jésus-Christ le sanctifie » (p. 209). « Tout l'Évangile se résume dans la seconde naissance et c'est par cet-

te idée même qu'il épouvante et qu'il repousse. C'est là ce qu'on voudrait retrancher : on en accepte tout, hormis la régénération, c'est-à-dire tout, excepté l'essentiel ; tout, excepté tout » (p. 327). Sur le thème *Catholicisme et Protestantisme* Vinet apporte peu de neuf. Voici une de ses formules : « Le jésuitisme qu'on s'obstine à distinguer du catholicisme et même à lui opposer, n'est que le catholicisme concentré, comme le catholicisme, diraient les chimistes, n'est que le jésuitisme *étendu* » (p. 500). « Le protestantisme est meilleur, il tient toutes les portes ouvertes ; et si des bouffées malsaines entrent de temps en temps, l'air entre toujours » (p. 510). « Le protestantisme, restauration de l'Evangile, a fait succéder au règne d'une Église le règne du Saint-Esprit » (p. 507). Sa notion de la conception catholique de l'Église est bizarre (p. 487). Son ecclésiologie à lui est superficielle (l'Église comme « acte social », cfr p. 489) ; sous ce rapport la pensée protestante d'aujourd'hui est peut-être plus prometteuse. D. T. S.

Jacques Maritain. — La Personne et le Bien commun. (Questions disputées). Paris, Desclée de Brouwer, 1947 ; in-12, 94 p.

L'élévation des principes, de la pensée et du style de M. Maritain n'est plus à recommander. Ces pages sont le développement des études que l'A. avait déjà présentées dans ses conférences aux États-Unis et à Rome. Il y oppose le personnalisme thomiste au personnalisme à tendance nietzchéenne ou proudhonienne, et au personnalisme qui mène à la dictature ou à l'anarchie. L'importance du travail accompli est trop évidente. Il rétablit la véritable hiérarchie des valeurs en regard de l'humanité si douloureusement déchirée par le matérialisme « ploutocratique » (expression admise par l'A.) et le communisme d'une part, et l'exigence des États totalitaires nationaux, foncièrement païens et l'individualisme bourgeois, basé sur un humanisme anthropocentrique d'autre part. Relevons cette idée : « ces idéologies constituent des hérésies chrétiennes radicales. De là vient que communistes et chrétiens ont mauvaise conscience les uns à l'égard des autres. Nous chrétiens sentons avec anxiété que, dépositaires des paroles de vie éternelle, c'est à nous de tendre la main aux communistes, et de les attirer sur le terrain qui est le nôtre, d'abord et avant toute autre considération, celui de la vérité religieuse et de l'amour rédempteur ».

D. B. S.

P. Placied Tempels, O. F. M. — Bantoe-Filosofie. (Kongo-Overzee Bibliotheek, IV). Anvers, De Sikkel, 1946 ; in-8, VIII-116 p., 65 fr. b.

L'auteur de ce livre, qui a passé de longues années dans les missions du Congo belge chez les Bantous, défend la thèse de l'adaptation à la mentalité des Noirs. Pour être fructueuse, toute évangélisation doit être transposée dans le système des idées propres aux peuplades à évangéliser. Il analyse donc la philosophie des Bantous, mais ne donne pas la transposition des idées religieuses catholiques qui conviendrait à ces peuples. Les

Bantous identifient l'être et la vie (cette conception s'apparente à la monade de Leibnitz) ; ils cherchent un accroissement de vie intellectuelle et morale. En tenant compte de ces prémisses, on distingue chez eux la science expérimentale de la sagesse immuable, la vie extérieure de la vie psychique, le bien du mal, la loi naturelle, divine et les usages locaux. Il faut montrer à ces néophytes que le christianisme précise bien des notions restées vagues chez eux et apporte tout un enrichissement de vie. D. T. B.

Hélène Pétré. — Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la Charité chrétienne. (Spicilegium sacrum lovaniense, 22). Louvain, Éd. du Spicilegium, 1948 ; in-8, 412 p.

Cette étude qui vient se ranger, sous les auspices du P. de Ghellinck, dans le Spicilège de Louvain, rappelle un peu celle que le savant jésuite nous a donnée avec la collaboration de ses confrères il y a vingt-cinq ans sur l'histoire du mot *Sacramentum*. En un quart de siècle pourtant, et spécialement au cours de ces dernières années, les études de philologie sacrée se sont révélées particulièrement fructueuses pour la science théologique, et lui ont frayé une voie nouvelle. Hébraïsants, hellénistes, latinistes utilisant avidement les grandes publications récentes, comme le dictionnaire de Kittel et le Commentaire de Strack-Billerbeck venus eux-mêmes s'ajouter à la concordance de Hatch et Redpath et à d'autres travaux, découvrent avec joie des zones inexplorées de la sémantique. Les études de théologie, de théologie biblique et patristique surtout, en retirent d'importantes richesses, que les découvertes papyrologiques viennent encore renforcer de nouvelles espérances. Le présent volume est une œuvre minutieuse où tout le vocabulaire latin relatif à la charité chrétienne, *diligere*, *caritas*, *frater*, *proximus*, *beneficientia*, *humanitas*, *eleemosyna*, *misericordia*, *bona opera*, *pax*, *concordia*, *unanimitas*, *unitas*, etc.) est éclairé par ses sources profanes, et repéré dans toutes ses nouvelles significations, d'après toutes les ressources de la philologie et de la littérature. Dans la richesse de son message, le christianime « a introduit nombre de termes nouveaux pour désigner des notions nouvelles, et des mots ont pris des sens nouveaux » (MEILLET, *cit.* p. 1). C'est ce phénomène qui est illustré ici pour l'histoire d'un mot. Toute la littérature patristique a été soigneusement mise à profit. Nous nous demandons cependant si les sacramentaires et autres monuments liturgiques n'ont pas été un peu oubliés. Leur étude n'eût fait du reste que confirmer les vues de l'auteur. D. O. R.

P. C. Spicq, O. P. — Saint Paul : Les Épîtres pastorales. (Coll. Études bibliques). Paris, Gabalda, 1947 ; in-8, CCVIII-418 p., 900 fr. fr.

Ce bel ouvrage, s'il est taillé sur le modèle des grands commentaires du P. Lagrange, dépasse certainement ceux-ci par la charge — nous dirions presque la surcharge — de l'information. On peut vouloir celle-ci exhaustive : choisir est néanmoins toujours une qualité, même dans les œuvres

les plus scientifiques. Le fait est que rien n'a échappé à la minutieuse investigation de l'A. Tout ce qui pouvait aider à comprendre le texte de loin ou de près, tant dans la littérature profane ancienne que dans les écrits des Pères, des scolastiques et des auteurs modernes, a été au moins cité. L'introduction comprend 208 pages de texte serré. Elle étudie entre autres le caractère des pastorales, la fonction des pasteurs d'après saint Paul, la psychologie de leur auteur et la théologie propre de ces épîtres ; nous abrégeons, car il y a dix chapitres, plus un onzième consacré à la critique textuelle. — La traduction française est fidèle et littérale. Les commentaires très denses, ne laissent souvent émerger que deux ou trois lignes du texte ; 18 excursus viennent le renforcer, autant de monographies, dont voici les titres : 1. Les formules protocolaires des épîtres pastorales ; 2. La bonne conscience et la foi ; 3. L'épiscopat ; 4. L'Église, maison du Dieu vivant ; 5. Le mystère chrétien ; 6. La piété ; 7. Gymnastique et morale ; 8. Les luttes d'un pasteur ; 9. L'apostolat dans la sotériologie paulinienne ; 10. Les vertus épiscopales ; 11. Le catalogue des devoirs individuels ; 12. La théologie du baptême ; 13. Vie chrétienne et beauté ; 14. L'ordination de Timothée ; 15. Le bon dépôt ; 16. *Ἐπίγνωσις ἀληθείας* ; 17. Le catalogue des vices ; 18. Le dernier procès de saint Paul. — Il faut rendre hommage à la très grande érudition de l'A., et à la qualité de son gigantesque travail. Il nous avait donné jadis une histoire de l'exégèse médiévale (Cfr *Irénikon*, XIX, 1946, p. 425-426), d'une très grande richesse d'information. Le présent ouvrage fait preuve d'une connaissance beaucoup plus étendue encore de tout ce qui touche de près ou de loin à l'exégèse.

D. O. R.

Pierre Nautin. — Hippolyte et Josipe. Contribution à l'Histoire de la littérature chrétienne du troisième siècle. (Études et Textes pour l'Histoire du dogme de la Trinité, I). Paris, Éd. du Cerf, 1947 ; in-8, 132 p., 240 fr. fr.

Cet ouvrage est venu s'abattre dans la littérature théologique comme un pavé dans une mare. On était arrivé, à grand'peine, à une unanimité à peu près générale dans le problème obscur des œuvres et du personnage d'Hippolyte. M. Nautin établit tout d'abord la non-valeur des arguments des spécialistes du problème et conclut à l'existence de deux personnages : Josipe, clerc romain, auteur du canon pascal, de la Chronique, de l'*Elenchus*, et des autres œuvres énumérées sur l'énigmatique statue de la *via Tiburtina*, et Hippolyte, postérieur au premier, qui vécut ailleurs qu'à Rome, auteur des Commentaires sur l'Écriture, du *Syntagma* comportant le fragment contre Noët, le traité sur la Pâque et la *Traditio apostolica*. — Le recenseur de l'École biblique Saint-Étienne à Jérusalem, où M. N. a fait un séjour récent, a noté que, devant l'impitoyable logique des arguments de l'A., « le profane a le droit de se sentir à moitié conquis » (*Rev. bibl.*, 1948, p. 630). Les critiques ont cependant montré en général la plus grande réserve vis-à-vis de cette thèse audacieuse. D. O. R.

A. Decout, S. J. — L'acte de Foi, ses éléments logiques, ses éléments psychologiques. Paris, Beauchesne, 1947 ; in-12, 260 p.

Recueil de neuf conférences données par l'A. devant divers auditoires et analysant l'acte de foi, l'objet de la foi, les motifs de crédibilité et la vertu de foi. D. E. L.

D. R. Davies. — Theology and the Atomic Age. Londres, Latimer House, 1947 ; in-12, 78 p.

La bombe atomique, lancée sur Hiroshima, n'a pas seulement détruit une ville, elle a aussi anéanti toute foi dans le progrès de l'humanité, estime l'A. Ainsi se repose l'éternel problème de la destinée humaine que Davies résout en ayant recours aux solutions chrétiennes, vues, il est vrai, à travers des lunettes anglicanes. Nul doute que ces prédications ouvrent le champ à la méditation. On peut néanmoins craindre que certaines réponses que l'A. nous donne ne constituent que des prises de position et engendrent ainsi des durcissements réactionnaires et stériles. D. B. S.

Ch. de Beaucourt et E. Mura des FF. de S. V. de Paul. — Les Degrés du Sacerdoce. I, Ordres mineurs ; II, Ordres sacrés. Paris, Blot, 1947 ; 2 vol. in-12, 262 et 406 p.

En éditant les notes laissées au début du siècle par le P. Ch. de Beaucourt sur la vocation sacerdotale, le P. E. Mura les a complétées, pour donner aux séminaristes un traité complet de l'accession aux divers Ordres et de leur spiritualité. — L'ouvrage dépend étroitement de l'École française, et plus particulièrement du Traité des saints Ordres de M. Olier, abondamment cité, commenté et amplifié au cours de ces pages. — Notons que la documentation est variée, solide, traditionnelle. De plus, à travers ces lignes, c'est une expérience d'apôtre et de formateur de prêtres, que l'on sent. — On regrette toutefois la présentation médiocre de l'ouvrage, son aspect compact et quelque peu rébarbatif, que de multiples divisions 'efforcent d'éclaircir, et surtout les redondances d'un style suranné, qui lasse vite le lecteur d'aujourd'hui. — Citons à titre d'exemple ces lignes sur le culte des saintes Écritures que doit posséder celui qui reçoit le lectorat : « Quels trésors infinis renferme la sainte Écriture, les Pères nous le montrent dans leurs admirables écrits ; c'est à leur école, à la lumière de leurs commentaires que le lecteur l'étudiera, la méditera, cela lui suffira. Dieu ne lui demandera pas s'il a lu les livres humains, mais s'il a lu *son* Livre, le Livre qu'Il a daigné composer lui-même pour l'homme, et surtout pour le prêtre » (I, p. 129). D. E. L.

R. Huf. O. C. R. — Het Boek der Psalmen. Roermond, Romen, 1946 ; in-8, XVI-430 p. p. b 140.

Traduction rythmée du nouveau psautier latin éditée à l'occasion du centenaire de l'Abbaye trappiste de Achel.

Fr. de Saint-Palais d'Aussac. — La réconciliation des hérétiques dans l'Église latine. Contribution à la théol. de l'initiation chrétienne (Études de science rel. II). Paris, Éd. Franciscaines, 1943 ; in-8, XX-194 p.

Le rite de l'imposition des mains lors de la réconciliation des hérétiques n'est pas un rite pénitentiel et il ne peut être identifié avec le sacrement de confirmation. Ce n'est que l'imposition des mains faisant partie de l'initiation. L'imposition des mains est en effet un rite de caractère très général signifiant sans doute collation du don du Saint-Esprit mais non lié à telle forme sacramentelle déterminée. Si les *Actes* nous montrent que c'est par lui que les Apôtres conféraient l'Esprit-Saint aux nouveaux baptisés, on remarque que dans la suite c'est par l'onction du chrème que l'Église voulut produire cet effet. Et ce ne fut que peu à peu qu'elle y adjoignit en Occident, l'imposition des mains. Ce développement liturgique est en relation directe avec le développement théologique de la doctrine sacramentaire : quel est le pouvoir de l'Église sur les rites des sacrements et comment l'a-t-elle exercé ? On le voit, cette étude touche quelques-uns des points les plus intéressants de la théologie des sacrements. Les conclusions de l'A. sont souvent neuves et toujours sources de réflexions profitables. Il nous semble que son étude aurait élargi ses assises — et avec beaucoup de profit — si l'enquête de l'auteur avait porté aussi sur les rites orientaux. Enfin n'y aurait-il pas lieu de se souvenir que l'imposition des mains est partie intégrante de presque tous les sacrements ? H. E. M.

Χρυσόστομος Κωνσταντινίδης. — *Ἡ ἑορτὴ τῆς Ὑπαπαντῆς τοῦ Κυρίου.* Extrait de *Ὀρθοδοξία.* Stamboul, 1944, 49 p.

Dans cet article, le directeur du Bureau de la Presse du Patriarcat œcuménique donne un bon résumé de l'histoire de la fête de l'Hypapanti d'après les sources bibliques, historiques et liturgiques de l'Orient et de l'Occident.
D. I. D.

J. M. Gagov, O. F. M. Conv. — Theologia Antibogomilistica Cosmae Presbyteri Bulgari (Saec. X). Rome, Off. libr. cath., 1942 ; in-8, 195 p.

L'œuvre de l'évêque Cosme, le principal adversaire des Bogomiles, est analysée ici en détail après une introduction sur le manuscrit, sur l'auteur et sur la doctrine bogomilienne. Cet ouvrage est une thèse de doctorat de l'Institut Oriental à Rome. D. T. B.

Dom Jacques Froger. — Les Origines de Prime. Biblioth. « Ephemerides Liturgicae », 19. Rome, Ed. liturgiche, 1946 ; in-8, 132 p., 400 fr. fr.

Il est généralement admis que prime aurait été introduite dans le monastère de Bethléem où vécut Cassien et à l'époque de sa jeunesse avant 370.

L'auteur de cette brochure après avoir étudié à nouveau les textes des livres II et III des Institutions de Cassien montre que la *Solemnitas matutina* dont il est ici question, ne peut nullement être prime. D'autres textes alors montrent que prime n'aurait été introduit qu'au VIe siècle. Mais de plus l'auteur de ce livre fait l'histoire de l'opinion qui croit voir dans Cassien le premier témoin de l'existence de prime et il montre que cette opinion est récente. L'évolution des heures aurait, d'après l'auteur, été la suivante : Au début du IVe siècle le cursus comprend Nocturne et Vêpres. Au milieu du IVe siècle apparaissent tierce, sexte, none, complies. Vers 370 les Laudes, au VIe siècle prime. D. T. B.

Mgr Pietro Sfair. — La Messa Siro-Maronita. Cenno storico sui Maroniti. Roma, Segretariato Generale del Ottavario, 1946 ; in-12, 160 p.

Opuscule destiné aux fidèles latins pour suivre la messe maronite et apprendre l'histoire de ce peuple héroïque. D. T. B.

W. G. Orr. — A Sixteenth-Century Indian Mystic : Dadu and his Followers. With a Foreword by Dr. Nicol Macnicol. Londres, Lutterworth, 1947 ; 238 p., 18-.

Dans le contexte des rapports entre Orient et Occident — et cela sous l'angle religieux et historique, en vue d'enrichir le christianisme par des apports d'autres conceptions spirituelles — l'A. expose d'abord sommairement la longue histoire du système « bhakti », c'est-à-dire de l'attitude dévotionnelle hindoue qui se rapproche de plus en plus du monothéisme et même du christianisme. Puis, plus particulièrement, il nous introduit dans le monde mystique de Dadu et de ses disciples, en traduisant les poèmes et les méditations de ce grand sage. Ces textes se rapprochent singulièrement des psaumes de David, mais par leur sincérité et leur charme donnent au lecteur l'impression de quelque chose de neuf et de frais. C'est par le charme de ce beau livre « humaniste » que le chrétien en fera son profit. A.

Manifestation Van Hove-Maere-Lebon. Bruxelles, Ed. universelle, A., 1948 ; in-8, 128 p.

Discours, toasts, liste des souscripteurs se rapportant à la manifestation du 23 juin 1947 pour rendre hommage aux éminents professeurs honorés par le Saint-Siège, Messeigneurs Van Hove, Maere et Lebon. D. T. B.

P. Th. Schwegler, O. S. B. — Geschichte der katholischen Kirche in der Schweiz. Stans. J. von Matt, 1943 ; in-8, 426 p.

La première moitié du volume nous conduit des origines à la Réforme, la seconde expose tous les efforts des catholiques en Suisse pour réor-

ganiser la hiérarchie et la vie ecclésiastique. En appendice on trouve les listes des Évêques, des nonces, des institutions religieuses et des églises construites dans le style baroque pendant la même période. Cette seconde édition d'un volume paru en 1935 l'emporte sur la première par un exposé plus clair et plus complet. Ce livre sera lu avec beaucoup d'intérêt par les lecteurs suisses, et les lecteurs étrangers y trouveront un bel exemple de fidélité à la foi catholique et de ténacité dans les luttes de religion. D. T. B.

Dr. A. F. N. Lekkerkerker. — Studiën over de Rechtvaardiging bij Augustinus. Amsterdam, Uitgeverij H. J. Paris, 1947 ; in-8, X-147 p.

Augustin n'a pas de doctrine explicite sur la justification, constate l'A., théologien de l'Église réformée néerlandaise. La justification y coïncide avec la sanctification et se distingue du pardon des péchés, qui y joue un rôle non pas central, mais complémentaire. La justification est l'aspect juridique de la sanctification ; puisque celle-ci reste toujours inachevée dans cette vie, Augustin ne tient nul vivant pour justifié. Ce qui fait dire à l'A. que le *doctor gratiae* était loin des *simul justus et peccator* de la Réforme et... de saint Paul (p. 108). Pourquoi ne pas parler de « justification analytique » chez Augustin ? Est-ce que la rénovation et le pardon des péchés ne sont pas intimement corrélatifs dans sa conception de justification ? Très important, nous semble-t-il, est le fait que la doctrine augustinienne est du type « classique » comme Harnack l'a bien constaté (p. 118). Cette étude a le tort de n'en tenir aucunement compte ; ainsi elle n'arrive pas à nous mettre au centre de la conception augustinienne et à faire justice au véritable christianisme qui la caractérise. D. T. S.

Dom David Amand. — L'Ascèse monastique de saint Basile de Césarée. Éditions de Maredsous, 1948 ; in-8, XXVI-364 p.

L'A s'est proposé de mettre l'œuvre ascétique et monastique de l'évêque de Césarée à la portée de tout lecteur désireux de s'édifier à la piété la plus authentique de l'Église grecque. Il existait jusqu'ici des traductions françaises d'ouvrages entiers de saint Basile ou des études scientifiques sur ces ouvrages ; mais tous ces livres étaient peu accesibles à la compréhension de beaucoup de fervents chrétiens. Dom Amand introduit ses lecteurs dans la mentalité orientale, il traduit en français de longs extraits et les classe dans un ordre facile à suivre. La matière était certes très vaste et il a dû se borner aux grands principes de l'ascèse basilienne, mais ceci suffit pour aborder les œuvres complètes. Voici la division de l'ouvrage : Sources de l'ascèse basilienne. Esquisse de cette ascèse. L'idéal monastique : Christianisme intégral, séparation du monde et vie commune. — Pratique de cet idéal : lutte contre le péché, contre la chair et le monde. — Liberté de l'esprit et pratique du renoncement complet. — Le commandement unique : l'amour de Dieu et du prochain. — Importance de la moindre parole d'Écriture pratiquée avec une foi vivante et une charité

ardente. — Vertus secondaires : crainte et confiance de Dieu, pauvreté, obéissance. — Le choix des textes empruntés à toutes les œuvres authentiques, leur agencement destiné à les éclairer mutuellement, leur traduction à la fois rigoureusement exacte et cependant littéraire, tout cela rend la lecture de ce livre attrayante. L'A. a réussi pleinement à faire aimer et goûter le plus grand moraliste grec, que jusqu'ici l'austérité de sa doctrine rendait souvent inabordable. Si on pouvait faire un reproche à cet ouvrage, c'est d'abord que l'A., en se limitant aux grandes lignes de l'ascèse basilienne n'a pu introduire les mille nuances de cette doctrine : les grandes règles contiennent des principes spéculatifs rigides mais les petites règles contiennent des applications d'une extrême souplesse qu'un exposé systématique ne peut rendre. En second lieu l'influence des auteurs païens sur saint Basile, dont l'A. semble faire état, est peut-être moins grande qu'il ne le pense : les ressemblances entre eux et saint Basile peuvent provenir d'une commune influence chrétienne aussi bien que d'une dépendance directe. D. T. B.

D. François Vandenbroucke, O. S. B. — Le moine dans l'Église du Christ. Essai théologique. Louvain, Éditions du Mont-César, 1947 ; in-12, 244 p.

L'A. nous livre dans ce volume le résultat, encore incomplet et programmatique, de ses méditations sur le sens de la vie monastique dans l'Église. Il en voit globalement deux : le monastère-Cité sainte qu'il résume à la p. 22 ; monastère-Cité rédemptrice, aspect qui apparaît plus tard que le premier, au XIIe siècle seulement, et qui s'est mieux intégré depuis dans les monachismes purement contemplatifs (cistercien, cartusien, carme) que chez les bénédictins noirs. Le fait est bien observé et demanderait à être expliqué non seulement théologiquement mais aussi historiquement. On commence même à se demander si l'on peut parler du Moine dans l'Église d'une façon générique. Souhaitons que ce livre d'intention apologétique porte ses fruits. D. C. L.

P. Methodius Prichodjko von Moskau, O. F. M. Cap. — Die Pfarrei in der neueren Gesetzgebung der russischen Kirche. Dissertatio ad lauream in fac. Jur. Can. Pont. Univ. Gregorianae. Brixen, Weger, 1947 ; in-8, 296 p.

L'A nous présente sur la paroisse une étude spécialisée d'une très grande importance pour la connaissance du droit canonique de l'Église orthodoxe russe. Après une brève description de l'évolution historique jusqu'en 1917, il entreprend une traduction intégrale du statut paroissial promulgué par le Concile pan-russe de 1917-1918. Le texte est accompagné d'un commentaire qui, renonçant à des visées pratiques, cherche à pénétrer la mentalité ecclésiastique et juridique qui imprègne le document. Nous saluons dans cette dissertation un ouvrage digne d'un canoniste, une thèse qui fait honneur à l'Université Grégorienne, enfin un traité

sur les institutions de l'Église orientale qui parvient malgré tout à ne pas se laisser hypnotiser par les perspectives du C. I. C. latin. Le livre est muni d'une copieuse bibliographie et de tables. D. G. B.

Wilhelm de Vries, S. I. — Sakramententheologie bei den Nestorianern. (Orientalia christiana analecta, 133). Rome, Institut Pontifical Oriental, 1947 ; in-8, 298 p.

Ce livre forme un parallèle à celui publié par le même A. en 1940 sur la théologie sacramentaire des monophysites syriens (cf. *Irénikon, Questions sur l'Église et son unité* 1943, p. 82 s.). Il nous donne un compendium complet et objectif de tout ce qui regarde la doctrine des sacrements chez les Nestoriens ; en même temps il renseigne aussi sur la pratique et les usages dans leur administration qui sont souvent bien particuliers. Vu le fait qu'une doctrine systématique n'a jamais été élaborée chez les Nestoriens l'A. s'est obligé à examiner toutes les sources possibles ; ainsi il a mis largement à profit les sources manuscrites vaticanes. La doctrine sacramentaire des Nestoriens continue celle de l'ancienne Église de Perse et est souvent en opposition avec celle des Melkites et des Jacobites ; d'autre part c'est surtout Théodore de Mopsueste étudié par l'A. dans les *Orientalia Christiana Periodica* 7 (1941) 91-148, qui a influencé les Nestoriens. Parfois les discussions entre les Occidentaux et les Orientaux eurent des répercussions chez eux ; pour l'information du patriarche Michel Cérulaire, le médecin Ibn Butlan écrivit à Constantinople un traité sur l'Eucharistie et spécialement sur la question des azymes. Notons qu'aux pp. 31 et 291 il faut lire Théodore d'*Andida*. D. I. D.

Nils Forsberg. — Une forme élémentaire d'organisation cérémoniale. Contribution à l'étude de la morphologie du culte. Upsala, Almqvist et Wiksells, 1943 ; in-8, 136 p.

Thèse savante sur l'organisation cérémoniale du culte d'Éleusis, où se remarque une dualité qui prête à de vastes discussions entre spécialistes de l'histoire des religions. D'ailleurs, l'organisation bipartite des Mystères d'Éleusis n'est pas un phénomène unique dans le monde antique. Ainsi, à Rome, le culte d'Hercule, et les *Lupercalia*, avaient une dualité d'organisation analogue. Les Mystères de Mithra et même le culte chrétien primitif, avec l'Épiscopat et le Diaconat, offrent des variations du même mécanisme rituel à deux sections. D'où vient cette dualité ? C'est la question à laquelle l'auteur essaie de répondre, en cette thèse présentée à l'Université d'Upsal, en 1943. Les hypothèses sont variées, et les opinions des savants divergentes. D'après les uns, cette dualité serait le résultat d'une *communicatio sacrorum* par laquelle une famille, admise en second lieu dans la communauté du culte, occupe une position subalterne par rapport à la famille qui possédait le culte à l'origine. Mais il semble bien qu'on est amené à se demander si cette dualité ne dépend

pas d'autres facteurs. L'auteur, d'une vaste érudition, apporte sa contribution à ce problème très spécial. P. H.

A. Raes, S. I. — Introductio in liturgiam orientalem. Rome, Pont. Inst. Stud. Orient., 1947 ; in-8, 288 p.

L'A. veut que son ouvrage ne soit pas un manuel mais une introduction qui n'a nullement la prétention d'avoir tout dit. N'empêche que les questions envisagées sont considérées avec toute l'ampleur requise pour donner une idée bien complète des différents rites orientaux tant dans leur développement historique que dans les disciplines actuelles catholiques et dissidentes. Après avoir exposé les divisons des différents rites, l'A. décrit les locaux cultuels, les offices du sacrifice eucharistique, les rites d'initiation, du mariage, des Vêpres. L'ouvrage se termine par une étude des langues liturgiques — où le P. Raes fait ressortir que l'emploi de telle ou telle langue vivante ne dépend nulle part de l'initiative de chaque célébrant particulier — et par la description des vêtements liturgiques. Un appendice en français sur le chant liturgique dans le rite byzantin. Il y a un *Index nominum* et même une *Tabula Materiarum (!)* que les lecteurs traduiront sans difficulté *Index rerum*. D. G. B.

P. Severianus Salaville, A. A. — Christus in Orientalium pietate. Biblioth. « Ephemerides Liturgicae », 20 Rome, Ed. liturgiche ; in-8, 108 p., 150 L.

La piété orientale est parfois présentée comme s'adressant moins au Christ homme qu'au Christ Dieu et par là on oppose cette piété à la piété occidentale qui aurait développé la piété à l'humanité du Christ. Le P. Salaville recueille les textes dans les Liturgies orientales, dans les livres d'office byzantins et chez les commentateurs des livres liturgiques byzantins, nestoriens et monophysites. Ce florilège prouve assez clairement que depuis les temps les plus reculés les chrétiens d'Orient honoraient l'humanité du Christ avec une tendre dévotion. — Ni date ni imprimatur ne figurent sur le fascicule. D. T. B.

Chanoine Rodolphe Hoornaert. — Le Bréviaire, prière de tous. Bruges, Beyaert, 2e éd., 1937 ; in-12, 142 p.

Cet opuscule, après bien d'autres dégage les motifs essentiels qui doivent attacher le chrétien à la prière officielle de l'Église. A son plaidoyer clair et convainquant pour un renouveau de la récitation de l'Office divin parmi les fidèles, l'A., joint conseils pratiques, schémas et tableaux pour faciliter aux plus inexpérimentés les premiers contacts avec le bréviaire.
D. E. L.

D. Aemiliana Loehr, O. S. B. — L'année du Seigneur. Le Mystère

du Christ au cours de l'année liturgique. (Coll. « Renaissance et Tradition »). Bruges, Beyaert, 1946 ; 2 vol. in-8, 464 et 400, p., 235 fr. b.

Les « années liturgiques » ne chôment pas. Depuis que le Card. Schuster nous a donné son *Liber Sacramentorum*, le chan. Pius Parsch avait fait paraître son ouvrage célèbre, qui a été traduit en beaucoup de langues. Il n'est pas jusqu'aux éditeurs de dom Marmion qui n'aient donné eux aussi des « Pages de vie en marge du missel ». Au moment où reparaît en une nouvelle édition refondue et abrégée l'ancêtre de toutes ces œuvres, l'*Année liturgique* de dom Guéranger (Tournai, Desclée et Cie), il semblerait presque contre-indiqué de faire encore l'article en faveur de travaux similaires. Et pourtant, ces deux volumes de la moniale d'Herstelle, sont tout à fait remarquables, et doivent être signalés en raison de leur valeur. Le grand disciple du regretté dom Casel a mis à profit l'enseignement de son maître. L'introduction que celui-ci a faite explique l'angle sous lequel tout est considéré dans ce livre. « *Anulo suo subarrhavit me Dominus* » : L'Eglise, épouse, a reçu du Seigneur cet anneau, cette couronne qu'est le *circulus*, le cycle liturgique, où tous les mystères sont amoureusement sertis comme autant de pierres précieuses. Le mouvement par lequel le Verbe est sorti du Père est le premier anneau, l'anneau fondamental que l'Église a hérité de son divin Époux. Et c'en est la réplique figurative, appliquée à chacune de nos âmes, qui constitue l'année liturgique. Cette introduction de dom Casel avait été très remarquée déjà lors de la parution de l'édition allemande. Elle est maintenant, ainsi que l'ouvrage tout entier qu'elle présente, entre les mains du lecteur français, qui a pu être initié déjà aux travaux de dom Casel, et pourra en faire tout son profit. Cette année liturgique se limite strictement au temporal. D. O. R.

A Manual of Prayers and Services for the use of Romanian American Catholics of Byzantine Rite. — Manual de Rugaciuni si Slujbe pentru folosul Românilor Americani, Catolici de Rit Bizantin. Cleveland, Romanian Catholic Publishing C° 1946 ; in-32, xii-694 p.

Ce petit manuel de format très pratique est imprimé d'un bout à l'autre en roumain et en anglais. Il faut louer l'activité et l'initiative des zélés ecclésiastiques anonymes auxquels nous le devons et nous ne doutons pas que le livre trouve un grand nombre d'usagers. Nous espérons que les éditeurs voudront bien nous permettre quelques critiques et quelques suggestions. Nous ne comprenons pas pourquoi on est allé chercher dans les prières approuvées par le IIIe Concile plénier de Baltimore des formes pour des chrétiens de rite byzantin. L'esprit est tout différent et il nous semble que la piété orientale ne manque pas de textes de prières susceptibles d'être employés tels quels ou adaptés aux besoins de nos jours. S'il faut absolument faire le Chemin de Croix — est-ce bien nécessaire ? — pourquoi ne pas chanter quelques-uns des beaux tropaires du Vendredi et du Samedi saints plutôt que le *Stabat Mater* qui n'a pas l'exclusivité en ce domaine ?

A une ou deux exceptions près *tout* ce qui n'est pas « *Services* » est puisé à des sources occidentales post-tridentines, ce qui nous semble presque une trahison des pères et des traditions propres qu'on a l'obligation grave de perpétuer dans l'Église, même au XXe siècle. — Nous nous demandons pourquoi le *Hail Mary* est donné en anglais dans sa forme latine. Nous suggérions qu'on écrive de façon plus uniforme les noms des saints au calendrier, de préférence dans l'orthographe latine généralement reçue (et de toute façon pas *Achindynus*, 2 nov. ; ni *Anasthasia*, 29 oct., par exemple). — Dans la liturgie nous avons remarqué pas mal de contre-sens : p. 217, *for the union of them all*, lisez : *for the union of all men* ; p. 231 et 239, *Wisdom, O believers*, lisez : *Wisdom, stand upright* ; p. 233, *As many as have been baptized*, lisez : *All ye who have been baptized* ; p. 245 et 247, remplacez chaque fois : *You who are called*, par : *Ye catechumens*, etc. — Une référence au texte grec original aurait évité beaucoup de ces bévues. Plus un livre est utile, plus il doit être bien fait. Souhaitons qu'une seconde édition nous donne un livre de prières tout à fait à la page, très pratique, très facilement maniable, mais en même temps rigoureusement exact, authentiquement catholique *et* oriental, parfaitement adapté aux besoins américains, mais en tout fidèle à la saine tradition de l'Église orientale.

D. G. BAINBRIDGE.

P. M. Blondeel. — Les ordinations chez les Melkites. Harissa, Imprimerie Saint-Paul, 1946 ; in-8, 60 p.

Excellent manuel des ordinations selon le rite byzantin. Tous les textes sont reproduits en grec, en français et en arabe. Ils sont encadrés d'excellents commentaires liturgiques et suivis de pieuses exhortations aux ordinands. Celles-ci sont enrichies de longues citations des Pères grecs et des commentateurs de la liturgie. Nos félicitations aux dévoués professeurs du séminaire de Sainte-Anne pour ce travail, le premier, croyons-nous, en son genre.

H. E.

Jean-Mohammed Abd-el-Jalil, O. F. M. — L'Islam et nous. Aperçus et suggestions. (L'Église et le monde. I). Bruges, Abbaye de Saint-André et Paris, Édit. du Cerf, 1947 ; in-8, 60 p.

Témoignage d'un musulman authentique converti sur l'Islam. Que pense-t-il du monde, de Dieu, du christianisme ? Quels sont les courants idéologiques ou théologiques qui aujourd'hui se disputent l'Islam ? Ces pages sont extrêmement suggestives. Tous ceux qui, à un titre quelconque, s'intéressent au problème que l'Islam pose à la conscience chrétienne devraient les méditer. On entreverra, à leur lecture, ce qui rend si difficile la pénétration chrétienne en terre musulmane, et aussi les grandeurs et les déficiences de cette « révélation » qui est acceptée par une si large portion de l'humanité.

H. E.

Régis Blachère. — Introduction au Coran. (Islam d'hier et d'aujourd'hui. III). Paris, Maisonneuve, 1947 ; in-12, LIX-274 p.

Cet ouvrage, dans une première partie, étudie la constitution de la Vulgate du texte du Coran ; dans la seconde il en fait la description ; la troisième est consacrée aux critiques soulevées par le texte reçu ; la quatrième expose les ressources fournies à l'exégèse par certaines « sciences coraniques ». Il y a là un exposé complet et approfondi de ce qu'il faut savoir pour aborder avec intelligence la lecture de ce livre mystérieux. C'est aussi une justification de l'essai tenté par l'auteur d'une redistribution des Sourates du Coran qui, « sans prétendre suivre l'introuvable chronologie, cadre dans ses lignes générales avec la prédication de Mahomet et ce que nous savons d'autres expériences religieuses de même nature ». Ce livre s'impose à tous les islamisants et a fait réaliser à leur science des progrès indéniables. H. E.

J. Sweetman Windrow. — Islam and Christian Theology. (Lutterworth Library, vol. XIX et XX). Londres, Lutterworth Press, 1945-1947 ; 2 vol. in-8, XIV-216 et 286 p.

« C'est dans l'espoir que l'Évangile puisse devenir la puissance de Dieu pour le salut de l'Islam que ce livre a été écrit » (Préface). — Cette étude comprendra quatre volumes. Les deux présents en forment la première partie où sont étudiées historiquement (jusqu'au déclin de la prépondérance chrétienne en Proche-Orient) les relations compliquées entre la doctrine de l'Islam et la théologie chrétienne ainsi que les influences communes de la philosophie. Le T. III poursuivra ces inquisitions pour le moyen âge tandis que le quatrième volume contiendra une étude critique et constructive sur *La Parole de Dieu au Mahométan*. Cette recherche patiente et judicieuse d'un « langage commun » (non pas d'un commun dénominateur doctrinal !) a certainement pour notre époque son importance. L'auteur semble être très bien outillé pour mener cette tâche délicate à quelques résultats satisfaisants. Aussi sommes-nous désireux de connaître son propre jugement final sur ces résultats, une fois qu'il les confrontera plus directement avec la Parole révélée. D. T. S.

Gustave E. von Grunebaum. — Medieval Islam. Chicago, University Press, 1946 ; in-8, VI-366 p.

Le moyen âge musulman dans sa structure interne et dans ses relations avec les deux autres grandes puissances d'alors, les chrétientés byzantine et latine, tel est le sujet que l'A. étudie ici avec compétence. L'Islam y apparaît dans toute son originalité propre, c'est-à-dire dans son étonnante capacité de s'assimiler des inspirations étrangères de toutes sortes. Comme facteur culturel, l'Islam se montre peu conquérant et peu animateur. Aussi, son influence sur le christianisme médiéval, tant latin que grec, est plus extensive que profonde, bien qu'« il n'y ait presque pas un seul

domaine de l'expérience humaine où l'Islam n'ait pas enrichi la tradition occidentale » (p. 342). D. T. S.

Margaret Smith. — Al-Ghâzalî, the Mystic. Londres, Lazac, 1947 ; in-8, 247 p.

Docte étude sur la personne et la doctrine spirituelle du grand mystique musulman (1058-1111). L'A. n'omet pas de signaler son influence sur la pensée des auteurs chrétiens médiévaux. Peut-être que le spiritualisme arabe, avec sa profonde mésestime du corps (cfr. p. ex. p. 15) n'a pas toujours fait sous ce rapport le bien que notre auteur voudrait lui attribuer.

D. T. S.

H. A. R. Gibb. — Modern Trends in Islam. Chicago, University Press, 1947 ; in-8, XIII-142 p.

L'actualité du sujet de cette étude sur les tendances modernes dans le monde musulman, a obligé l'auteur à se fonder avant tout sur ses propres expériences et observations, tout autre matériel de documentation faisant défaut. Son livre montre bien les différentes tensions religieuses dans l'Islam contemporain, en les mettant sur le fond du dépôt historique commun de la culture islamite. L'idéal humaniste de l'Occident tente l'Islam d'aujourd'hui. Mais comment se l'assimiler sans son rationalisme et son sécularisme ? Voilà la tâche devant laquelle le « mouvement moderniste » musulman se trouve placé, et que M. Gibb nous dépeint de main de maître.

D. T. S.

J. S. Creaghan, S. J., et A. E. Raubitschek. — Early Christian Epitaphs from Athens. Woodstock, Theological Studies, 1947 ; in-4, 54 p., 10 pl.

Quel mélancolique destin que celui d'Athènes chrétienne ! Après avoir eu un rayonnement comme peut-être aucune autre ville n'en a connu, la patrie de Périclès déclina au point qu'un de ses évêques, au XII[e] siècle, affirmait qu'il ne savait plus parler correctement grec, parce qu'il avait vécu à Athènes. Le très bel ouvrage sur les inscriptions funéraires chrétiennes d'Athènes lève un peu le voile qui cache le passé chrétien de cette prestigieuse capitale. En effet les auteurs du présent travail ne se sont pas contentés de reproduire quelques-unes de ces inscriptions. Dans les pages préliminaires, ils tirent de ces textes laconiques tous les renseignements possibles sur la vie religieuse à Athènes ; puis ils exposent l'évolution de ces formules, de la forme des lettres et de la prononciation. Quelques-unes de ces inscriptions, dont plusieurs sont inédites, sont analysées minutieusement. L'ouvrage se termine par une table de concordances avec d'autres publications analogues et par un index des noms propres. Ouvrage aussi sérieux et instructif qu'élégant. D. B.-Ch. M.

Archives de l'Athos, publiées sous la direction de **Gabriel Millet.**

I. Actes de Lavra. Édition diplomatique et critique par Germaine Rouillard et Paul Collomp d'après les descriptions, photographies et copies de Gabriel Millet et Spyridon de Lavra. Tome I (897-1187) avec un album de 30 planches. Paris, Lathielleux, 1937 ; in-8, XXX-249 p.

II. Actes de Kutlumus. Édition diplomatique par Paul Lemerle, avec un album de 32 planches. Ibid. 1945 ; in-4, VI-305 p.

Franz Dölger. — Aus den Schatzkammern des Heiligen Berges. 115 Urkunden und 50 Urkundensiegel aus 10 Jahrhunderten. Münchner Verlag, 1948. Textband : in-4, 363 p. Tafelband : 128 pl. DM. 150.

Une série de documents intitulée *Actes de l'Athos* a été publiée dans le *Vizantijskij Vremennik* à partir de 1903. La première guerre mondiale en arrêta la publication. Grâce à de nombreux concours une nouvelle série *Archives de l'Athos* voit maintenant le jour ; nous en présentons ici les deux premiers tomes parus. Les soins extrêmes que les éditeurs ont pris soit pour l'édition elle-même, soit pour l'arrangement des *Indices* alphabétiques est au-dessus de tout éloge. Les deux systèmes des *Indices* : 1. particulier, d'après les matières (appliqué pour Lavra), et 2. général (pour Kutlumus), ont chacun leurs avantages quoique les personnes pressées préféreront le second. L'importance de Lavra ressort du nombre considérable des chrysobulles, surtout d'Alexis I Comnène, son grand bienfaiteur. Les archives de Lavra contiennent aussi des actes de quelques monastères désertés par leurs premiers occupants et incorporés plus tard à la Grande Laure de Saint-Athanase. C'est le cas pour le monastère athonite bénédictin des Amalfitains dont les restes furent cédés à Lavra en 1287. La signature latine du moine Jean d'Amalfi dans une charte originale encore conservée de 991 (n. 10) a été effacée en partie. En 1018/9 (?) on procède à la délimitation des terrains entre Lavra, Karakallou et le monastère des Amalfitains ; ces derniers avaient dépassé les limites des deux côtés (n. 21). En 1017 (?) le moine Jean procède avec le Protos Nicéphore, avec les moines ibères Euthyme et Georges et avec d'autres à la fixation des limites d'un autre terrain (n. 19). Le n. 35 de 1081 relate l'accord entre les moines du Kosmidion de Byzance et l'higoumène Benoît du monastère impérial des Amalfitains au sujet d'une terre vendue par les moines du Kosmidion, et la même année (?) Alexis I Comnène leur confirme la possession de certaines terres. On y mentionne aussi une *chrysoboullos prostaxis* de Nicéphore Botaniate pour les Amalfitains. (n. 36). Enfin son higoumène *Βήτων* signe un acte du conseil de 1108 (?), n. 52. En tout nous avons ici 58 pièces.

L'édition des 80 actes de Kutlumus est établie entièrement d'après les originaux photographiés par M. Millet en 1919. Ils vont de 1012 à 1858. En appendice nous y trouvons un faux chrysobulle, des chartes des souverains serbes, un document slavo-roumain, trois firmans, les inscriptions du monastère, puis un commentaire de M. Millet sur les notices qui se trou-

vent sur les actes. Préalablement M. Lemerle retrace l'histoire des monastères de Kutlumus et d'Alôpou qui lui fut uni en 1428. Kutlumus fut fondé au début du XIIe siècle par un des descendants de Kutlumus I, fondateur de dynastie seldjoukide ; d'où son nom turc. C'est la figure très entreprenante de l'higoumène Chariton (1362-vers 1381) qui cumulait pendant quelque temps, les fonctions de protos de l'Athos et de métropolite d'Oungrovalachie, qui a assuré une grande prospérité à son monastère. Son régime, son statut et la nationalité de ses moines semblent avoir plusieurs fois changé. Kutlumus fut appelé aussi *Monastère du voévode* à cause des nombreux bienfaits des voévodes valaques qui y introduisirent leurs moines « des montagnards pas habitués à la tempérance et à la prosochè monastiques » ; pour eux Chariton dut mesurer la rigueur cénobitique ; le voévode Jean Vladislav et lui prennent un arrangement commun pour faire vivre en paix, sous le même toit, Grecs et Valaques. Dans le premier album ce sont les chrysobulles qui prédominent, dans le second les actes des protoi de l'Athos et des patriarches.

Le volume de M. le Professeur Dölger comporte, avec reproduction photographique complète, mais malheureusement souvent peu claire, 115 chartes et 50 sceaux, presque tous inédits. Il les a pourvus d'un commentaire approfondi au point de vue paléographique, diplomatique, linguistique et descriptif. L'édition veut servir à la fois à un but scientifique et didactique. Ce volume fait suite au beau livre *Mönchsland Athos*, Munich, 1943, résultat également de la mission conduite sous sa présidence à la Sainte Montagne en 1941 sous l'occupation allemande. Cette mission disposa, comme on le sait, de grandes facilités accordées rarement jusqu'ici par les Athonites. Pour l'édition, M. Dölger s'est placé au point de vue diplomatique : les chartes sont classées et traitées d'après leurs espèces : chrysoboulla, sigillia, prostagmata ; chartes des despotes ; des sebastocrators ; copies des chartes impériales ; falsifications et imitations ; chartes des employés ; chartes ecclésiastiques et privées ; sceaux des chartes ; chartes grecques des seigneurs serbes. Chaque groupe est précédé d'une introduction systématique où l'A. étudie surtout le côté diplomatique et la signification de leur contenu. Le tout représente une somme de travail de pionnier commencé déjà depuis longtemps. Il fait bien ressortir la grande utilité des chartes athonites pour la connaissance de toutes les branches de l'histoire byzantine, spécialement pour l'histoire de l'économie, de la philologie et de la paléographie. Elles attestent très tôt la lutte entre les nationalités diverses tant sur l'Athos que dans les districts environnants, et des traces très précoces de la *dimotiki* dans la langue. Les chartes embrassent la période du Xe au XIXe siècle et tous les grands monastères y sont représentés. On doit regretter que les circonstances d'après-guerre aient empêché M. Dölger de prendre connaissance de certains travaux publiés à l'étranger ; comme du volume de M. Lemerle ; les numéros 25, 82, 84, 85 et 95 indiqués comme inédits se trouvent dans les chartes de Kutlumus. On ne peut que renforcer la remarque sur la langue de la charte

du patriarche Philothée de février 1367 pour Lavra 83 ; elle est du plus pur style philothéen celui où il imite son ancien patron et maître, le rhéteur et atticiste Thomas (moine comme Théodoulos) Magistros ; dans une partie de ses œuvres il écrit d'une façon bien plus simple, sans toutefois pouvoir renoncer aux petits artifices. Cette pièce se trouve déjà chez Porphyre Uspenskij, *Vostok Christianskij. Afon.* III[e] partie : *Afon monašeskij.* Section II (sous la rédaction de P. A. Syrku, Saint-Pétersbourg 1892), p. 164. C'est sans doute par distraction que M. Dölger attribue le droit (p. 230) de consacrer le patriarche de la Nouvelle Rome au métropolite de Césarée de Cappadoce. Ce privilège à toujours été celui du métropolite d'Héraclée de Thrace (cf. P. G. 137, 321-4 ; 157, 120A). Comme tel Philothée avait, en mai 1350, consacré le patriarche Calliste, ancien moine d'Iviron. C'était un vestige du temps où l'exarque de la *dioikesis* de Thrace était le supérieur immédiat de l'évêque de Byzance. Comme tel il portait le titre *πρόεδρος τῶν ὑπερτίμων* déjà en juin 1351 (P. G. 151, 761B). Philothée lui-même avait été auparavant moine de Vatopédi et ensuite higoumène de Lavra. L'expression *Domkapitel* (p. 152) pour le clergé de la cathédrale de Saloniki a une saveur un peu trop occidentale. Remarquons parmi les pièces importantes la charte de donation de saint Athanase, le fondateur de Lavra, de décembre 984, pour saint Jean l'Ibère, le fondateur d'Iviron. Elle porte la signature de beaucoup de moines de Lavra et aussi celle (en latin) des moines Jean et Arsène. Ceci constitue le témoignage le plus ancien de la présence des amalfitains à l'Athos. Tout ceci ne fait que confirmer l'existence des relations intimes qui existaient entre saint Athanase, les Bénédictins et les fondateurs d'Iviron, telles que les raconte Georges l'Hagiorite dans la biographie de ces derniers (cfr. O. Rousseau, *L'ancien monastère bénédictin du Mont-Athos*, Revue liturgique et monastique 14 (1929) 530-547).

Finalement un regret : les *Register* ne comprennent que les noms des personnes, des lieux et des choses les plus importantes ; ainsi M. Dölger rompt la tradition pour la publication des Actes de l'Athos. C'est surtout dommage pour l'histoire de la prosopographie byzantine et athonite.

D. I. Doens.

Bulletin analytique de bibliographie hellénique. (Collection de l'Institut français d'Athènes), 1945, I ; 1946, I, II-III ; 1947, I et II. Athènes, Institut français, 1947-48 ; 4 fasc. in-8, 74, 62, 62-112-54, 166 p.

Nous sommes heureux de saluer cette excellente collection, dont la publication a commencé en 1947, mais qui est destinée à nous donner une bibliographie aussi complète que possible de tous les ouvrages en grec moderne, originaux et traduits, parus depuis 1940. Les noms d'auteurs, ainsi que les titres, groupés d'après la matière littéraire, sont signalés en français et en grec et chaque ouvrage est accompagné d'une très brève notice bibliographique analytique. Instrument de travail indispensable pour qui s'intéresse à la vie intellectuelle en Grèce. D. G. B.

Sirarpie Der Nersessian. — Armenia and the Byzantine Empire. A Brief Study of Armenian Art and Civilization. Preface by Henri Grégoire. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2e éd. 1947 ; in-8, XXI-148 p. ; XXXII pl.

Mlle Der Nersessian, auteur de *L'Illustration du Roman de Barlaam et Joasaph*, nous présente ici cinq conférences prononcées en 1942 (en français), sur l'invitation de M. le professeur Henri Grégoire, à la Pierpont Morgan Library de New-York pour l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves. Elles ne s'adressent pas seulement aux spécialistes, mais veulent donner un aperçu général de l'art et la civilisation arméniens, de cette nation qui d'après M. Grégoire, mérite vraiment et pleinement le nom de fille aînée de l'Église. Les échanges religieux et culturels ont été très fréquents entre Byzance et l'Arménie ; l'Empire lui dut souvent un dynamisme régénérateur. Recevant elle-même ses inspirations de l'Occident et de l'Orient, l'Arménie élabora dans la sculpture, l'architecture et la peinture, de nouveaux types et méthodes qui exercèrent souvent une influence considérable chez les autres chrétiens. Elle adopta les thèmes classiques et chrétiens de Byzance, mais y introduisit des motifs et des techniques orientaux. La chrétienté arménienne avait connu, longtemps avant l'Église byzantine, une crise iconoclaste ; à cette occasion ses docteurs avaient composé, pour combattre l'hérésie, une panoplie dogmatique dont plusieurs pièces paraissent originales. Dans les controverses religieuses avec les Byzantins à propos du dyophysisme on montra des deux côtés, à partir du XIIe siècle, surtout sous Narsès-le-Gracieux, une attitude plus conciliatrice et on y remarque de véritables essais de compréhension mutuelle. D. I. D.

Sirarpie der Nersessian. — Armenia and the Byzantine Empire. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1947 ; in-8, XVI-148 p. Nombreuses illustrations hors texte, 3 dl.

Cet ouvrage contient une courte mais substantielle esquisse de l'évolution de l'art arménien. Il insiste sur l'insuffisance des éléments d'appréciation, provenant de ce que le travail des fouilles n'a pas encore été conduit systématiquement en Arménie. Dans l'architecture, la sculpture, la peinture, l'Arménie est tributaire des peuples plus cultivés qui furent ses voisins durant le moyen âge, c'est-à-dire de Byzance avant tout, des Perses et des Syriens. Les Arméniens ont suivi leurs modèles tout en créant des types parfois un peu nouveaux plus conformes à leur propre tempérament. D. T. B.

E. Dawes et N. H. Baynes. — Three Byzantine Saints. Oxford, Blackwell, 1948 ; in-8, XIV-275 p. 21/-

Traduction anglaise de trois vies de saints byzantins : Daniel le Sty-

lite, Théodore de Sykéon et Jean l'Aumônier. La traduction est précédée d'une introduction et suivie de notes qui en facilitent la compréhension. Comme l'A. le fait remarquer, rien ne décrit si bien les mœurs d'une société que les vies de ses saints consignées par des contemporains dans toute leur naïveté. D. T. B.

I. Schneider et P. Fedorov. — La Technique de l'Iconographie. Paris, Société Ikona, s. d. ; in-8, 60 p.

Les auteurs ont recueilli les données les plus anciennes concernant la peinture des icones et les ont consignées ici en expliquant avec tous les développements nécessaires et le plus grand soin un art pratiqué depuis ses origines suivant des prescriptions nombreuses et minutieuses tant pour l'artiste que pour les matériaux employés et les méthodes de peinture des icones. D. T. B.

Addleshaw et Etchells. — The Architectural Setting of Anglican Worship. Londres, Faber et Faber, s. d ; in-8, 288 pp., XII ppl. et 57 plans dans le texte.

Après la Réforme en Angleterre, l'aménagement intérieur des édifices religieux subit des modifications; en effet, la nouvelle liturgie de l'anglicanisme se présentait tout autrement que celle des siècles antérieurs. L'A. fait ici l'histoire de ces transformations matérielles du lieu et du mobilier cultuel ; à ce titre, son ouvrage renseignera quiconque veut étudier la liturgie anglicane et son histoire. Notons que l'A. ne considère pas du tout les églises et la liturgie ritualistes qui, tout en demeurant anglicanes, se sont rapprochées de la liturgie romaine. Des plans et des illustrations illustrent le texte, avec grande utilité surtout pour les non-anglicans. D. T. B.

Chittenden et Seltman. — Greek Art. Londres, Faber et Faber, 1947 ; in-8, 72 p. et 128 ppl. h-t.

Une exposition d'art grec réunit en 1946 à la Royal Academy, Burlington House à Londres, des œuvres d'art couvrant toute l'histoire de l'Art en Grèce. En effet, se trouvaient rassemblées là des œuvres remontant à trois mille ans avant J.-C. ; et tout l'intervalle, jusqu'à nos jours, était rempli par des centaines d'œuvres d'art. Ces pièces provenaient de collections privées ou étaient répandues dans de nombreux musées d'Angleterre ; une seule venait de Sydney. Cette exposition, bien que composée uniquement d'après la source anglaise, pouvait donner une idée d'ensemble de l'art grec, architecture non comprise ; et ce volume, qui pourrait illustrer une histoire de l'art grec, fera connaître les richesses anglaises. L'art chrétien est ici fort bien représenté par des ivoires et des icones. Un catalogue de valeur, avec de savantes introductions. D. Th. Bt.

C. Stewart. — Byzantine Legacy. Londres, Allen et Unwin, 1947 ; in-4, 202 pp ; nombreuses ill. h-t., front. en couleur, plans et cartes.

Lorsqu'on a eu le privilège de visiter la plupart des lieux et monuments que l'auteur décrit dans ce récit de voyage, on ressent les joies des beaux souvenirs et surtout l'on peut apporter le témoignage de la satisfaction : cet ouvrage, écrit par un homme de science, n'a pas l'aridité d'un ouvrage scientifique. L'A., en décrivant ses impressions, en notant quelques incidents et en peignant l'atmosphère des lieux et le caractère des personnes, permet au lecteur-non-voyageur de visiter ces lieux, de connaître leurs monuments, d'admirer les œuvres d'art comme s'il faisait lui-même le voyage. Les notations historiques et artistiques sont abondantes et apprendront beaucoup sur l'histoire, les mœurs religieuses et l'art de ces régions byzantines. D'admirables photographies et des dessins de l'A. achèvent la joie que donne ce livre. Ceux qui ont visité l'Orient byzantin voudront posséder cet ouvrage ; les autres doivent le lire. D. Th. Bt.

O. Pächt. — The Master of Mary of Burgundy. Londres, Faber et Faber, 1947 ; in-8, 72 pp., 4 ppl., en coul., 48 ppl.

Le Maître de Marie de Bourgogne était un enlumineur. Avec raison, l'A. de cette monographie veut faire connaître ses œuvres, son talent : le public connaît les primitifs, flamands et autres ; il ignore bien des richesses contenues dans les manuscrits enluminés. Deux artistes sont connus dans ce genre : Jean Fouquet et l'anonyme connu sous le nom du Maître de Marie de Bourgogne. Ses premières œuvres datent des années 1475-77 : elles sont en grisaille, manière qui disparaît après 1480. Dans ce genre le M. de M. de B. semble influencé par l'École gantoise et H. van der Goes. L'A. prétend que cet artiste est le fondateur de l'école des miniaturistes de Gand et Bruges. Vers 1480, il introduit une nouveauté dans l'enluminure : la troisième dimension, la profondeur et la perspective, et cela jusque dans l'encadrement. Qui était cet artiste ? On a pensé à Alexandre Bening, qui fut admis dans la Gilde des peintres gantois en 1469. De nouvelles preuves sont nécessaires pour retenir ce nom. Cette étude est des mieux présentées, tant dans le texte que par les illustrations ; elle révélera au grand publie des œuvres d'art inconnues de lui. D. Th. Bt.

Late Egyptian and Coptic Art. An Introduction to the Collection of the Brooklyn Museum. Brooklyn, Institute of Arts and Sciences, 1943 ; in-4, 27 p., 54 pl.

Ce volume est le catalogue d'une exposition d'art égyptien et copte, organisée en 1943 au Musée de Brooklyn. Celui-ci avait commencé, dès 1898, à rassembler des pièces provenant d'Égypte. John D. Cooney a écrit l'introduction et les notes explicatives de chaque pièce, qui sont toutes reproduites en de grandes et belles planches. Il ne s'agit pas d'une antho-

logie exhaustive d'art copte ; cependant les historiens de l'Art seront heureux de posséder cet ensemble d'objets, qui rappelleront à certains les belles heures passées au Musée d'Alexandrie. D. Th. Bt.

D. Talbot Rice. — The Byzantine Element in late Saxon Art. Londres, New-York, Oxford University Press, 1947 ; in-8, 20 pp.

En quelque pages, l'A. analyse de nombreuses pièces de sculpture qui se trouvent en Angleterre et recherche les influences byzantines qu'elles révèlent par leur style, leur manière, mises en regard d'autres œuvres byzantines. C'est par les Ottoniens que cette influence aurait surtout pénétré en Angleterre. Les deux premières pages de cet exposé sont un modèle de clarté pour définir les grands caractères des diverses tendances orientales. L'A. eut pu expliquer la seconde Crucifixion de Langford (p. 14) par le *Volto Santo* de Lucques. D. Th. Bt.

Cyril G. E. Bunt. — Russian Art, from Scyths to Soviets. Londres et New-York, The Studio, 1946 ; 272 p., nombreuses phototypies.

Comme le dit le titre, il s'agit ici d'un aperçu général sur l'Art russe, à toutes les époques, depuis les Scythes jusqu'à l'heure actuelle. Avec raison l'A. dit que, malgré les révolutions politiques ou sociales, l'âme du peuple ne change pas si aisément et que pour comprendre l'état actuel d'un peuple il faut étudier son passé. Quelques chapitres préliminaires rappellent l'histoire de Russie et servent déjà à signaler les œuvres d'art. Ensuite, l'A. examine chacune des branches de l'art, d'abord de la Russie d'avant 1917, puis de la Russie soviétique. Il ne s'agit pas ici d'autre chose que d'un rapide examen, sans discussion ni grands détails. La plupart des lecteurs, déjà familiarisés avec l'art russe religieux, trouveront plus de neuf dans la lecture et les photos d'art soviétique. De celui-ci il faut dire, qu'en architecture, il fut d'abord utilitaire, puis cubiste, enfin inspiré du classique, mais modernisé. En peinture, c'est le « réalisme socialiste », comme en littérature, qui doit conduire les artistes. La sculpure soviétique est souvent plus impressionniste. Comme le dit l'A., le réalisme socialiste peut n'être aussi qu'une phase, pour un temps. D. Th. Bt.

Basil Gray. — Rajput Painting. (Coll. The Faber Gallery of Oriental art). Londres, Faber et Faber, s. d. ; in-4, 24 p., 10 pl.

J. V. S. Wilkinson. — Mughal Painting. Ibid., in-4, 24 p., 10 pl.

Ces deux albums enrichis de reproductions en couleurs nous font connaître des œuvres d'art hindou de l'école de Mughal, laquelle remonte au début du XVIIe siècle. Dans le premier album, un choix de peintures permet de suivre l'évolution depuis le XVIe siècle jusqu'au XIXe. Le second album, par contre, reproduit des œuvres du XVIIe siècle seulement.

Pour beaucoup, ces publications seront une révélation d'un art combien délicat et peu connu. D. Th. Bt.

Lucien Tesnière. — Pour prononcer le grec et le latin. Paris-Toulouse, Didier, 1941 ; in-8, 48 p.

Excellente petite brochure donnant les règles précises pour prononcer correctement le grec et le latin. La prononciation dont il s'agit est la prononciation classique. Le but utilitaire de ces quelques pages — donner un manuel court et clair aux candidats aux examens — n'a malheureusement pas permis à l'auteur d'envisager l'évolution subie ici par les langues classiques et qui les a amenées à leur état actuel, d'une part langue moderne et les diverses langues anciennes d'autre part. Tel qu'il est, ce court manuel rendra les services qu'il se propose de rendre. H. E.

N. Richard. — Louis Le Cardonnel. Paris, Didier, Toulouse, Privat, 1946 ; in-8, 572 p.

Biographie détaillée du prêtre-poète, et analyse approfondie de son esthétique et de sa technique : tel est le contenu de ce gros volume. — Le poète est la voix du monde. Par sa façon personnelle de concevoir le monde, l'homme et la vie, le poète est lui-même un monde original. Mais, seul, le poète chrétien peut donner au monde son sens vrai et toutes ses dimensions. Le surnaturel transfigure le monde, découvrant des perspectives infinies, éternelles. Le prêtre-poète Louis Le Cardonnel est doublement qualifié pour exercer le « sacerdoce poétique ». Dès son enfance, il est possédé du démon de la rime. Naissance (1862) à Valence ; puis l'enfance, les études. Départ pour Paris, adhésion au symbolisme, mais un symbolisme personnel et religieux. Le 19 décembre 1896, c'est le Sacerdoce, après un douloureux cheminement moral... Vie décousue, apostolat en France, en Italie. Séjour à l'Oratoire de France, puis à l'Abbaye bénédictine de Ligugé, puis chez les Franciscains d'Amiens, puis Assise et l'Ombrie lumineuse, Florence et la Toscane enchanteresse. Et enfin, retour en France, séjours à Valence, San Remo, Avignon où il meurt le 28 mai 1936. Son œuvre comporte quatre recueils : 1) « Poèmes », recueil couronné par l'Académie Française, qui accuse une richesse, une variété incroyable de thèmes lyriques. 2) « Carmina sacra », d'une inspiration plus haute, d'un accent plus serein, d'une facture plus ferme et plus parfaite. 3) « Dans l'ombre spirituelle ». 4) « De l'une à l'autre aurore ». — Les nombreses critiques qui ont étudié l'œuvre de l'Abbé Le Cardonnel sont unanimes à reconnaître qu'il n'occupe pas, dans l'histoire littéraire contemporaine, la place qui lui revient de droit. P. H.

Denys Gorce. — Le Martyre de Newman. Paris, Bonne Presse, 1946 ; in-8, XII-226 p.

Newman dans ses œuvres fait continuellement de l'introspection, et ce qu'il analyse le plus parfaitement en lui-même, ce sont ses propres sentiments. L'A. de ce livre groupe ces analyses psychologiques sous les titres suivants : Les joies du matin ; sa conversion de l'anglicanisme au catholicisme, dont le premier lui était cher et le second une inconnue ; la lune de miel des premières années de catholicisme ; les épreuves et l'isolement de la fin de sa vie. — L'A. cite de longs extraits, mais ces extraits sont poignants de réalité. D. T. B.

R. Sencourt. — The Life of Newman. Westminster, Dacre Press. In-8, 314 p., 21 /-.

Biographie détaillée mais de vulgarisation, dont la première partie est consacrée à Newman anglican et la seconde à Newman catholique. Dans ces deux parties, la vie de Newman est groupée autour d'événements saillants. Les extraits des œuvres de Newman sont courts et bien choisis. La lecture de ce livre est facile et attachante. D. T. B.

M. Ward. — Young Mr. Newman. Londres, Sheed et Ward, 1948 ; in-8, XVII-477 p., 21 /-.

Durant la première période de sa vie, Newman anglican, comme enfant, comme jeune homme, et comme homme fait a eu la vie intellectuelle la plus personnelle et la plus originale que l'on puisse imaginer. Il a lui-même analysé cette vie intérieure dans plusieurs de ses ouvrages. M. Ward recherche et synthétise cette pensée profonde en la classant autour de certains événements qui ont frappé Newman et dont elle évoque en même temps le cadre et les personnages qui en formaient l'entourage : elle parvient ainsi à donner une image très vivante des préoccupations de Newman durant cette partie si critique de son existence. D. T. B.

J. A. Lutz. — Kardinal John Henry Newman. Zurich, Benziger, 1948 ; in-8, 264 p., 10,80 fr. s.

Ce volume contient une vie sommaire du cardinal Newman mais accessible au public moyen allemand, qui désire se renseigner sur les étapes de cette vie, sur les grands courants de pensée qu'elle a dirigés et influencés. L'ouvrage est divisé en deux parties : la vie anglicane et la vie catholique ; on y insiste surtout sur le caractère profondément chrétien de toutes les entreprises de Newman. D. T. B.

H. Tristram. — The Living Thoughts of Cardinal Newman. Londres, Cassell, 1946 ; in-8, XIV-164 p.

Ce volume contient d'abord dans les 40 premières pages une courte biographie de Newman composée par le connaisseur le plus intime de sa

vie et de sa pensée, le R. P. H. Tristram de l'Oratoire. Ensuite le reste du volume contient des extraits de quelques pages seulement sur les principaux thèmes qui reviennent dans les œuvres du cardinal Newman : la Raison, la Foi, le Libéralisme, l'Église, l'Église et le Monde, la Religion, l'Apostasie moderne, la Conscience et la Science. Ce qui est remarquable c'est le choix des extraits dans toutes les œuvres du Cardinal et leur agencement de façon à mettre en relief la pensée de Newman. D. T. B.

F. A. Iremonger. — William Temple, Archbishop of Canterbury. His Life and Letters. Londres, Oxford University Press, 1948 ; in-8, XVI-664 p., 25 sh.

L'archevêque de Cantorbéry, William Temple, fils d'un autre Primat de l'Église anglicane, Frédéric Temple, né en 1881 et décédé en 1944, est une des personnalités ecclésiastiques de l'Angleterre les plus marquantes de ces cinquante dernières années. Par son intelligence vive, sa facilité d'élocution et sa bienveillance, il s'imposait à l'attention de ses contemporains. L'A. de cette biographie a réuni les lettres et les souvenirs des amis de l'archevêque ainsi que les articles écrits sur lui ; il a enchâssé tout cela dans la trame des événements extérieurs auxquels William Temple a été mêlé, et a composé ainsi une biographie vivante et très complète. Les principaux événements de cette vie où Temple a joué un rôle sont : la première guerre et le rapprochement des différentes opinions religieuses au sein de l'Église Anglicane ; l'après-guerre et la préoccupation d'obtenir pour l'Église Anglicane une plus grande autonomie dans le domaine spirituel ; le travail pastoral à la tête du diocèse de Manchester ; le problème du salaire équitable des ouvriers ; la question du Prayer Book ; le Mouvement œcuménique ; la question sociale ; la conférence de Lambeth de 1930 ; la Primatie et les problèmes de la seconde guerre. L'A. de ce livre met en relief la physionomie du pasteur s'occupant personnellement du choix de son clergé, de la préparation aux ordres des futurs clergymen, et attentif avant tout aux besoins moraux et spirituels de ses fidèles. S'il n'était pas un théologien de profession, il a laissé dans ses ouvrages des analyses approfondies de questions théologiques. Son livre qui eut le plus de retentissement fut *Les Leçons sur l'Évangile de saint Jean* (2 volumes publiés en 1939 et 1940) ; malheureusement nous ne trouvons aucune analyse détaillée de ce livre dans le présent ouvrage. Nous voudrions savoir aussi comment il célébrait la liturgie, comment il administrait les sacrements, comment il avait organisé l'administration de son diocèse, quel était son gouvernement. Ce qui ressort cependant avec une grande évidence de cet exposé remarquable, c'est que William Temple était à la fois homme de son Église et homme de son pays et qu'il était parvenu à allier ces deux qualités dans une vie très harmonieuse. D. T. B.

W. Temple. — Citizen and Churchman. Londres, Eyre et Spottiswoode, 1947 ; in-12, 96 p., 6/-.

Ce petit volume contient cinq conférences où l'archevêque de Cantorbéry traite de façon systématique la question qui est vitale pour l'Angleterre anglicane : les relations de l'État, doté de la suprématie royale, et de l'Église spirituellement indépendante de lui. Il définit ce qu'est l'État, ensuite l'Église et enfin leurs relations, déterminant pour finir la conduite d'un citoyen loyal à l'État et membre fervent de l'Église. D. T. B.

G. Kendall. — Charles Kingsley and his Ideas. Londres, Hutchinson ; in-8, 190 p., 21 /-.

Ch. Kingsley est un contemporain de Newman qui a accusé celui-ci, devenu catholique, de n'être pas sincère dans sa foi. D'où une polémique qui eut à cette époque un grand retentissement. Il est intéressant de connaître la vie de l'auteur de cette polémique, un simple pasteur anglican rural, romancier à ses heures, toujours dévôt et parfois, hélas, impulsif.

D. T. B.

John Bunyan. — Le voyage du pèlerin. (Traduction nouvelle, introduction et notes par Charles Albert Reichen). Paris, Je Sers, 1947 ; in-12, 187 p., 200 p. fr.

Lors de la dernière Conférence de Lambeth, les 330 évêques-délégués ont assisté à une mise en scène de cette fameuse fantasmagorie de Bunyan. Preuve en plus de sa grande popularité en pays anglo-saxon. Cette nouvelle version française conserve bien le charme naïf de l'original ; elle comporte une importante introduction consacrée à l'auteur aussi bien qu'au texte lui-même. D. T. S.

Dr. Max Josef Metzger. — Gefangenschaftsbriefe. (Una Sancta Bücherei Nummer 1). Augsbourg, Kyrios Verlag, 1948 ; in-8, 305 p.

Une espèce de panégyrique de 130 pages, où un lecteur patient trouvera perdues dans une exubérance de citations scripturaires quelques données biographiques, forme l'introduction à cette édition des lettres et poésies que l'héroïque fondateur de l'*Una Sancta* écrivait en prison, jusqu'à sa décapitation, le 17 avril 1944. Des effusions d'une âme très ouverte à la beauté et à la bonté, mais peut-être pas assez réaliste. Qu'on lise la lettre adressée à Pie XII, datant de l'Avent 1939, contenant des suggestions unionistes (entre autres des entretiens à organiser à Assise entre des représentants catholiqes et protestants, douze de chaque côté). C'est un unionisme un peu romancé, ne manquant pas de jeter quelques couleurs sur un état de choses qui se montre encore trop peu lumineux à un observateur plus prosaïque. D. T. S.

A. Mansbridge. — Fellow Men. Londres, Dent, 1948 ; in-8, XI-226 p., 15 /-.

L'A. de ce livre s'est consacré durant toute sa vie à des œuvres d'éducation pour les classes laborieuses. Il donne ici un court aperçu de ses efforts et des résultats obtenus ; ensuite il donne une série de biographies décrivant les personnalités qui l'ont aidé dans cette tâche. D. T. B.

Pred Herman. — Convoi vers la Russie. Trad. de l'anglais par Max Roth. Paris, Corréa, 1946 ; in-12, 164 p.

Récit d'un convoi de bateau chargé de dynamite et qui, des États-Unis, se rend à Mourmansk, pendant la guerre. On n'y apprend rien sur la Russie. Mais on y exalte la valeur de la marine marchande anglo-saxonne, en cette guerre. D. Th. Bt.

R. Bächtold. — Karamzins Weg zur Geschichte. Bâle, Helgins, 1946 ; in-8, 104 p.

L'A. rappelle dans cette étude les événements de l'histoire de Russie auxquels Karamzin a pris part et analyse les ouvrages qu'il a écrits en relation avec ces événements. D. T. B.

LIVRES REÇUS *(Suite)*

P. Catrice, G. Graff, J. Wilbois, J. Tombeur, *Un problème essentiel : L'Église peut-elle s'adapter ?* Lille, Catholicité, 1948 ; in-8, 168 p., 160 fr. fr. — Dr. Al. Mathe, *La cantilène grégorienne*. Malines, Dessain, 1946 ; in-8, 80 p. — P. Bottinelli, *Le Sacrifice et sa valeur objective sociale*. (Centre de recherches philosophiques et spirituelles). Paris, Aubier, 1946 ; in-12, 200 p. — Denys Gorce, *Newman et les Pères*. Bruges, Beyaert, 1947 ; in-12, 112 p., 48 fr. b. — Denys Gorce, *Petite introduction à l'étude des Pères*. Préf. de P. de Labriolle. Ibid., 2e éd. 1947 ; in-12, 120 p., 40 fr. b. — Denys Gorce, *Pour comprendre la théologie* (Bibliothèque d'éducation scientifique). Paris, Doin, 1948, in-12, 228 p. — Henri Rondet S. J., *Problèmes pour la réflexion chrétienne*. Le péché originel, l'enfer et autres études. Paris, Éd. Spes, 1946; in-8, 224 p., 100 fr. fr. — H. Rondet, S. J., *Le Chrétien devant la Souffrance*. (Le témoignage chrétien). Le Puy, Mappuis, 1941 ; in-12, 32 p. — H. Rondet, S. J., *Mariage et Corps mystique*. (Id.). Ibid., 1941. — H. Rondet, S. J., *Le Mystère du péché originel*. (Id.). Ibid., 1943. — H. Rondet, S. J., *Le divorce et la Foi chrétienne*. (Id.). Ibid., 1943. — H. Rondet, S. J., *La vie sacramentaire*. (Id.). Ibid., 1943. — H. Rondet, S. J., *Y-a-t-il un Enfer ?* (Id.). Ibid., 1943.

COMPTES RENDUS

IMPRIM. J. DUCULOT, GEMBLOUX. *(Imprimé en Belgique)*

Irénikon

TOME XXII

3e Trimestre. 1

PRIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE, BELGIQU